دكتور مصطفى النشار

عند اليونان



مدخل لقراءة الفكر الفلسفي
عند اليونان

دكتور مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة

كلية الآداب – جامعة القاهرة

مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : مدخل لقراءة الفكر الفلسفى
عند اليونان
المؤلــــف : د. مصطفى النشار
تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (A 1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج أمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
رقـم الإيـداع : ٩٧/٨٥٢٢
الترقيم الدولـى : I. S. B. N.
977 - 5810 -41- 8

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى عشاق الفكر اليوناني

ومحبي الحكمة القديمة

أهدى هذا الكتاب

المؤلف

تصدير

لماذا هذا المدخل؟!

في مطلع التسعينات وكنت آنذاك أعمل بجامعة الإمارات العربية المتحدة بدولة الإمارات في مدينة العين. طلب إليّ ومجموعة من الزملاء أن نعد المادة العلمية لمساق (مادة) تطور الفكر الفلسفي التي تدرس على مستوى الجامعة ويختارها الطلاب من بين حوالي أربعة عشر مادة مطروحة للدراسة في مجال العلوم الإنسانية عليهم أن يختاروا منها اثنين فقط.

وبالطبع اجتمعنا وشغل كل منا بكيفية الكتابة في العصر الذي تخصص فيه بحيث يعرضه بأبسط صورة ممكنة وبالتركيز على المشكلة الرئيسية في هذا العصر ومن خلال نماذج محددة للفلاسفة فيه.

ولقد فكرت ملياً في العصر اليوناني الذي اصطلح بين معظم المؤرخين للفلسفة على أنه هو بداية الفكر الفلسفي وهو الأساس الذي انطلق منه وبني عليه كل الفلاسفة في العصور الفلسفية التالية من العصر الوسيط (الإسلامي والمسيحي) حتى الآن.

وقد وجدت أن مداخل كثيرة يمكن تناول العصر اليوناني من خلالها أسهلها في التناول والعرض هو المدخل الذي يتناول عرض هذه الفلسفة عرضا تاريخياً منظما فيعرض لنشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ثم يتناول بالشرح المدارس الفلسفية المختلفة منذ هذا القرن وحتى بدايات العصر الوسيط. وقد وجدت أن هذا المدخل التقليدي مدخل سيجعل من دراسة الفكر الفلسفي عموماً والفكر اليوناني خصوصاً غاية في الصعوبةعلي الطلاب لأنه سيحشد العديد من الأسماء والمدارس الفلسفية وعشرات الأفكار الفلسفية خاصة فيما يتعلق بفلسفات الطبيعة التي سيملون منها ولن تحقق أدنى استفادة اللهم إلا حفظ أسماء فلاسفة اليونان الأوائل واجترار أفكارهم الأولى التي أصبحت في ضوء العلم الحديث بلا فائدة تذكر ! ولا يصح أن نشغل بها إلا من يتخصص في دراسة الفلسفة عند اليونان.

أما المدخل الثاني الذى كان يمكن أن أعرض من خلاله هذه الحقبة اليونانية فى إطار تطور الفكر الفلسفى الإنسانى، هو تناول أهم المشكلات التى أهتم بدراستها فلاسفة اليونان والتى يمكن عرضها واحدة بعد الأخرى ويصبح الفلاسفة فى هذا الإطار مجرد أمثلة على كيفية تناول اليونان لهذه المشكلة أو تلك

من المشكلات التى شغلوا بها. وهذا النهج انتهجه أولف جيجين فـي كتابه "المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية" والذى نقله د. عزت قرنى إلى اللغة العربية. لكننى وجدت أن هـذا المدخل سيشكل صعوبة أخرى أمـام القارئ العام لسبب بسيط هو أن اليونانيين لم يتركوا مشكلة من مشكلات البحث الفلسـفى إلا وطرحوها للمناقشة والبحث. ومن ثم فإن تناول هذه المشكلات سيدعونا إلى تكرار أسماء الفلاسفة وكيفية تناولهم لهذه المشكلة أو تلك أكثر من مرة وبـأكثر من طريقة مما سيصيب القارئ أيضاً بالملل من كثرة الاجترار والتكرار!

وقد جعلنى التفكير في الصعوبات التى ستواجهنى وتواجه القارئ فى هذين المدخلين أتجه إلى التفكير فى مدخل ثالث ربما يكون أكثر جدوى وأدعى إلى الوفاء بالغرض وأوفق إلـى تحقيق هدفي من قراءة الفكر اليونـاني وتطوره بصورة جديدة معبرة عن بعض ارائى الخاصة فى الفلسفة اليونانية سواء من حيث ظروف نشاتها أو من حيث تطورها أو من حيث بنية هـذا التطورواليانه الفكرية والفلاسفة الذين كان لهم الفضل في إرساء دعائم هذا التطور، ونقل الفكر اليونانى من فكر أسـطوري غامض إلى فكر عقلانى متحرر؛ من فكر أستند على الأسطورة

ونشا متأثراً بالديانات المختلفة شرقية كانت أو يونانية، إلى فكر رافض لنظام الأسرار الدينية والصوفية وداعٍ إلى مشاركة الجميع فى بناء الحياة الإنسانية؛ من فكر ظل قابعا فى بحث أسرار الطبيعة والكون لفترة طويلة إلى فكر يدعو إلى النظر فى قضايا الإنسان وبحثها؛ فأسرار الطبيعة لن يعرفها أولئك الماديون الذين تصوروا أن منتهى البحث فى الطبيعة هو ردها إلى عناصرها المادية الأربعة، ولا أولئك الذين أولوها تأويلات أسطورية غامضة تعتمد على الرياضيات أو تضرب فيما وراء هذا الوجود المحسوس بصورة مبهمة غامضة. فالطبيعة كما قال سقراط صنعها "الإله" وهو الذي يعرف أسرارها. وعلينا أن نترك الخلافات فيما بيننا حولها ـ تلك الخلافات التي صورها على أنها كالإختلاف بين تصورات المجانين -- لنبحث أولاً فى أنفسنا لعل فهم النفس البشرية بصورة جيدة يقودنا إلى فهم أدق وأفضل للطبيعة الإنسانية وللطبيعة الخارجية على حد سواء.

وبالطبع فلم يكن سقراط وحده الذي قاد هذا التحول من التفكير في الطبيعة إلى التفكير فى الإنسان: ماهيته التى تعينه! لأن بروتاجوراس ومعه من عرفوا فى ذلك الوقت

بالسوفسطائيين هم أول من لفت الأنظار إلى ذلك حينما أعلن كبيرهم بروتاجوراس عبارته الشهيرة "إن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً". لقد كانت هذه العبارة كافية لأن يستخرج منها بروتاجوراس وأتباعه من السوفسطائيين خطباء ومجادلين وأدباء وفلاسفة ومعلمين .. إلخ، تلك النتائج الهامة التى دعت كل اليونانيين لأن يعيدوا النظر في كل شيء! فلم يعد هناك شيء مقدس ولم يعد هناك مالا يمكن أن نخضعه للبحث من وجهة نظر شخصية بحتة. لقد أطلق بروتاجوارس هذه العبارة الشهيرة وقصد منها أن كل فردهو معيار وجود الأشياء وعدم وجودها، هو معيار خيرية الأفعال أو شريتها فما يراه خيرا هو خير بالنسبة له حتى لو رأى أن في القتل خيراً أوفى السرقة أوغير ذلك، وما يراه شراً هو شر بالنسبة له حتى لو أجمع الآخرون على أنه الخير!!

وهكذا أطلق بروتاجوراس الشرارة الأولى لثورة فكرية وفلسفية لم ينجح سقراط بكل براعته الجدلية أن يخمدها ولا ان يحد من انتشارها بين أفراد الشعب الأثينى خاصة والشعوب

اليونانية عامة. لقد حاول سقراط جاهداً أن يعيد للتقاليد الأثينية العريقة وجودها ورونقها سواء في المجال الأخلاقي أوفي مجالات السياسة والدين فلم ينجح مطلقا لأن النتيجة كانت أن الجميع تآمروا عليه وقدموه للمحاكمة التي انتهت بإعدامه. وبقي السوفسطائيون أحياءً يعلمون الناس الفضيلة بالصورة التي أراد كل واحد منهم أن يتعلمها! لقد تغير الحال إذن وأصبح الأثينيون على أعتاب عصر جديد احتاج لوجود فلاسفة أفذاذ من أمثال أفلاطون وأرسطو ليعيدوا للعقل الإنساني هيبته وللأخلاق والقيم الثابتة المتفق عليها وجودها، وللعقيدة الدينية وضرورة الإيمان بالآلهة دورها في المجتمع اليوناني.

تلك صورة عامة للملامح العامة لما أراه جوهرياً في الفكر الفلسفي اليوناني من حيث طبيعة تطوره، فالتطور الكبير فيه كان في الانتقال من البحث في الطبيعة إلى البحث في قضايا الإنسان. وهذا التطور قاده بروتاجوراس وحفنة من السوفسطائيين، وتوالت ردود الأفعال القوية على هذه الاراء التنويرية الجريئة التي أطلقها بروتاجوراس ورفاقه من كبار فلاسفة اليونان:سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين أرسوا الأسس

الصحيحة للتفكير الفلسفي في هذه القضايا الإنسانية التي فجرها بروتاجوراس كما صححوا في نفس الوقت التفكير الفلسفي في قضايا الطبيعة والوجود الخارجي؛ فأقاموا فلسفاتهم الإنسانية الخالدة على رؤي محددة للعلاقة بين وجود الطبيعة الخارجية ووجود "الإله". إذ لا يصح في نظرهم فهم الطبيعة إلا بفهم أن لها الصانع الذي صنعها والعلة التي أوجدتها. وإذا كان ذلك كذلك فإن الإنسان وهو أهم كائنات الطبيعة عليه عبء معرفة حقيقة هذا العالم وهذا الوجود. وهذا لن يتأتى للإنسان إلا إذا أعمل كل وسائل المعرفة لديه وأخلص، بل وتفرغ للبحث والتأمل حتى يصل إلى إدراك هذه الحقيقة القصوى للوجود. وإذا اقتنع الإنسان بأن هذه هي مهمته فإن هذا هو دوره الأساسي في الوجود، فإن سلم القيم لديه سوف يتغير حيث ستكون أسمى فضائله هي فضيلة التأمل النظري للوجود، فهي أعلى من ممارسة تلك الفضائل العملية في حياته الأخلاقية العادية مع الاخرين وفي ظل المجتمع الإنساني. ذلك ما انتهى إليه أرسطو الذي يمثل قمة النضوج للفكر اليوناني، فهو الذي ربط بين الفضيلة والمعرفة مستفيداً في ذلك من سابقيه سقراط

وأفلاطون. لكنه فاقهما في التمييز بين نوعين من الفضائل؛ فضائل أخلاقية عملية يمارسها الإنسان الفرد وسط الآخرين وفى وجود المجتمع ولا تصلح الحياة الاجتماعية والسياسية للإنسان إلا بها مثل فضائل الشجاعة والتقوى والكرم والصدق والوفاء بالوعود والأمانة .. إلخ، وفضيلة التأمل النظري التي يمارسها الإنسان بوصفه الكائن العاقل الذي أوكل إليه فهم حقيقة الوجود والارتقاء إلى إدراك ماهية الوجود الإلهي.

تلك الرؤية الأرسطية التى تحاول التوفيق بين الواقع والمثال في البحث الأخلاقي هى نفسها التى تحاول التوفيق بين الواقع والمثال فى السياسة وفي الوجود وفي كل مجالات البحث الفلسفي الأخرى. وهي الرؤية التى كان من الضرورى أن ينتهي إليها الفكر الفلسفي اليوناني في هذا العصر طبقاً لتطوره الطبيعى. فاكتماله لم يكن ليكون إلا بهذه الصورة التى توقف عندها الإبداع اليوناني الأصيل فى مجالات الفكر الفلسفي. وهي الرؤية التي سيحاول فلاسفة اليونان الذين أتوا بعد أرسطو التوفيق بينها وبين ما وجدوه فى الشرق من رؤى جديدة. ذلك التوفيق الذي كان ضرورياً حسب الظروف السياسية والأجتماعية التي استجدت بعد الأمبراطورية المقدونية التى

حاول مؤسسها الملك فيليب ومن بعده ابنه الاسكندر أن يجعلوا من الشرق والغرب دولة واحدة تتصهر بداخلها الثقافات المتباينة وتصبح ثقافة أنسانية واحدة. وبالطبع كان مؤسسوا الامبراطورية يتصورون أن الثقافة اليونانية ستكون هي الثقافة السائدة وستصبح هي الثقافة الإنسانية المنشودة؛ ولكن خاب ظنهم فما حدث هو أن الفكر اليوناني انصهر في بوتقة الفكر الشرقي الذي هو أقدم منه زمانياً وأعمق منه في التعبير عن روح الإنسان وعلاقته بالكون والإنسان والإله، فأصبح من أخص خصائص الفكر الفلسفي في هذا العصر التالي لأرسطو أنه اصبح مزيجاً من الفكر الشرقي والفكر اليوناني وهذا ما نلمحه بوضوح شديد في أهم التيارات الفلسفية في العصر الهللينستي (عصر ما بعد ارسطو في الفكر اليوناني) التيار الرواقي الذي كان معظم فلاسفته من أصول شرقية وعبروا في فلسفاتهم عن تلك الروح الجديدة التي امتزج فيها ما هو شرقي بما هو يوناني امتزاجا لا تستطيع أن تفصل فيه بين ما هو عقلي – استدلالي بما هو حدسي روحاني.

على هذا النحو كان تطور الفكر اليوناني في عصريه الرئيسيين؛ العصر الهلليني أي العصر الذي يبدأ بنشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس على يد طاليس وحتى أرسطو،

والعصر الهللينستى أى عصر ما بعد أرسطو. فكل عصر له لاشك خصائصه المميزة وروحه المختلفة. وبالتالى فمن الضرورى معرفة خصائص كل عصر قبل الدخول دائماً في الحديث عن تفاصيله. وهذا ما وجدته ضروريا في هذا المدخل الجديد لقراءة تطور الفكر الفلسفي عند اليونان، فحددت لكلا العصرين خصائصه المميزة. وبالطبع كان التركيز على العصر اليونانى الأول لأنه هو الممثل الحقيقي لطبيعة الفكر اليونانى الخالص والذي بلغ فيه هذا الفكر قمة تطوره ونضجه.

إن القارئ لهذا المدخل الجديد سيلاحظ أننا ركزنا بالفعل على عرض أهم خصائص الفكر اليوناني في عصره الأول ثم عرضنا بشيء من التفصيل لتطور البحث في مشكلات وقضايا الإنسان فقط وذلك عن عمد. ففي اعتقادى الشخصي أن أهم ما قدمه اليونان من اسهام فى الفكر الإنسانى هو التركيز في تلك الحقبة الزمنية فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد على بحث ماهية الإنسان وكيفية معالجة قضاياه بالشكل الأمثل سواء فى مجالات علاقته بالعالم الطبيعى والوجود الخارجى، أو علاقته بغيره من البشر سواء فى مجتمع الأسرة أوفى مجتمع الدولة، أوفي علاقته بالإله الخالق - الصانع.

وهذا الاعتقاد لم يتولد لديّ من مجرد النظر في الفلسفة اليونانية، وانما من مقارنتها بفلسفات الشرق القديم، الأقدم منها زمنا والأعمق منها تناولا لقضايا بعينها؛ فمثلاً لم يكن النظر في الطبيعة وردها إلى عناصرها المادية الأربعة فكرة يونانية أصيلة، بل لقد استقاها فلاسفة اليونان من الفكر الشرقي القديم الذي درج المفكرون فيه خاصة في مصر وبابل على النظر إلى طبيعة الوجود ورده إلى العناصر الأساسية الأولى. وقد امتاز مفكروا الشرق في هذا الصدد بأنهم لم يتوقفوا عند حد العنصر المادي (الماء أو الهواء أو النار) وإنما اعتبروا أن هذه العناصر بداخلها ذلك الروح الإلهية التي جعلتهم يؤلهون هذه العناصر ويرتفعون منها إلى إله أسبق منها هو مثلاً الإله آتوم في التفسير الهليوبوليسي والإله بتاح في التفسير المنفي، والإله أمون في التفسير الهرموبوليسي(*). وكل ذلك كان في مصر القديمة. نفس الشيء كان في بابل حيث ردوا العالم الطبيعي إلى الماء فقد تردد لديهم القول بأنه قبل أن تسمي السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر، كما تردد لديهم نظرية للخلق

(*) انظر كتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية صدرت عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧، الفصل الأول من القسم الأول عن فلسفة الطبيعة ونشأة الوجود في مصر القديمة

تفترض أن الإله قد فكر ودبر قبل أن يأمر فينشأ العالم من خلال هذا الأمر الإلهى. لقد أدركوا القوة الخالقة للكلمة. وهذا الإدراك نجد مثيلا له في النص المنفي في مصر القديمة عن الخلق. ولنأخذ مثلاً آخر؛ فقد آمن أفلاطون بضرورة التمييز بين عالم معقول هو عالم المثل عالم الحقائق الكلية المفارقة للعالم الطبيعى المحسوس، وبين العالم المادي المحسوس. ولا شك أن هذا الاعتقادالذي يمثل الأساس الذي بنى عليه أفلاطون الجوانب الأخرى لفلسفته يماثل اعتقاد فلاسفة الهند القدامى الذين أدركوا ضرورة التمييز بين العالم الظاهر وبين العالم الروحي الباطنى وأدركوا أن الحقيقة ليست في عالم الظواهر وإنما هي في ذلك العالم الروحاني الباطني أى أنها في إدراك ما وراء هذا العالم الطبيعى الظاهر. فالعالم الظاهرى عالم يسوده التغير، بينما ما وراءه هو عالم الثبات والحقيقة الواحدة.

وهكذا وفي ضوء مثل هذه المقارنات أدركنا أمرين؛ أولاً: أن نشأة الفلسفة لم تكن معجزة عند اليونان كما يردد المؤرخون للفلسفة اليونانية دون تمحيص وفحص للفكر الشرقى السابق عليه. فالفكر الشرقي في منابعه المتعددة (مصر وبابل والهند وفارس والصين) هو الأسبق وهو الذي قدم المادة

الأغزر التى استند عليها اليونان وتـأثروا بها فى نشـأة الفلسفة لديهم. فقد نشأت الفلسفة لدى اليونان على ساحل أيونيـة المتـاخم لأسيا والذي شكل نقطة التماس بين اليونان وبلاد الشرق القريبة إليهم. ولما كـان اليونـانيون قـد اشـتهروا فـي زمـانهم بحـب الاستطلاع والسفر فقد اطلعوا بلا شك على كل تلك الأفكار الشرقية ونقلوها وتداولوها فيما بينهم. ومنها انطلقت مناقشـاتهم حول أصل العالم وطبيعة الوجود.

وثانياً: أن الفكر اليونانى لـم ينضـج إلا حينمـا تحـول مـن مناقشة قضايا الطبيعة والاهتمام بها إلى مناقشة قضايـا الإنسـان ومعرفة ماهيته وكيفية الوصول إلى حلول لكافة المشكلات التـى تعترض طريق تقدمه والارتقاء بسلوكه نحـو المثل الأعلـى فـى تكوين الأسرة والدولة والحياة الأخلاقية.

وبالطبع فليس معنى ذلك أن الفكر اليونـانى لـم يتـأثر هنـا بالطرح الشرقى لنفس هذه القضايا والمشكلات! فنحـن نعتقـد أن الفكر اليونانى لم يتوقف فى أى مرحلة من مراحله عن الإتصال بالشرق والأخذ عنه. ومن ثم فإن فلاسفة اليونان قد تأثروا أيضاً بـاراء فلاسفة الشرق القديم وحكمائـه حـول طبيعـة الإنسـان وأخلاقه وسياسته للدولة .. إلخ.

لكننا نعتقد في ذات الوقت أن فلاسفة اليونان حينما طرحوا قضايا الإنسان منذ بروتاجوراس وعصر السوفسطائيين طرحوها بشكل عقلاني - تحليلي تجاوزوا من خلاله الطرح الشرقي لنفس القضايا والمشكلات. لقد امتاز الطرح اليوناني منذ بروتاجوراس بالجرأة الشديدة التي لا تخشى أي سلطة في المجتمع سياسية كانت أودينية، فقد كان التأمل الفلسفي عند اليونان عموماً تأملاً حراً قام به الأفراد دون أن يخشوا أي تهديد من أي سلطة. وقد توفر لهم الجو الفكري الملائم والمشجع لهذا التأمل الحر لقضايا الإنسان. ولا شك أن تلك الحرية كان ثمرتها ذلك التحول الديمقراطي الذي تم في الانظمة السياسية اليونانية وانتقالها إلى ما عرف بالنظم الديمقراطية في الحكم. ومع هذا التحول الذي ساهم السوفسطائيون في الاستفادة منه وتدعيمه عارضه سقراط وأفلاطون وأرسطو وعبروا عن ذلك في فلسفاتهم دون أدنى خوف أو تردد.

إذن لقد امتاز فلاسفة اليونان في تأملهم لقضايا الإنسان بالطرح الجريء - المتجدد لكل قضايا الإنسان ورسم الصور المتعددة لما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان في معرفته وصلته بالوجود وفي تكوينه لأسرته وللمجتمع السياسي .. إلخ.

واستطاعوا في وقت قصير نسبياً – فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد – أن يتوصلوا إلى تقديم العديد من الحلول والتصورات الإيجابية حول هذه القضايا. تلك الحلول والتصورات التي لا تزال تمثل أحد أحجار الزوايا التي تنطلق منها مناقشاتنا لكافة هذه القضايا حتى الآن.

وفي ضوء ادراكنا لهذين الأمرين وتداعياتهما جاء عرضنا لهذا المدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان على النحو الذي سنراه؛ فبدأنا بتقديم صورة عامة جداً لنشأة وبدايات الفكر الفلسفي في الشرق القديم مركزين فيها على الأفكار الفلسفية الشرقية التي تركت صداها قويا على فكر فلاسفة اليونان. ثم عرضنا بعد ذلك لخصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول ليتضح أمام القارئ صورة الفكر اليوناني في هذا العصر والمشكلات التي طرحت فيه.

وانتقلنا بعد ذلك إلى تقديم المعالم الرئيسية لتطور الفلسفة الإنسانية – التي رأينا ضرورة التركيز عليها – لدى فلاسفة اليونان. وقد تمثل هذا التطور في أربع محطات رئيسة يمثلها على التوالي: السوفسطائيون وحركة التنوير في الفكر اليوناني؛ ثم سقراط والدعوة إلى معرفة النفس وإعمال العقل في الأخلاق،

ثم أفلاطون والاتجاه نحو المثال في معالجة مشكلات الإنسان وتفسير الطبيعة. ثم أرسطو والاتجاه نحو إقامة التوازن بين الواقع والمثال. أما فيما يخص العصر الثاني للفكر اليوناني؛ العصر الهللينستي فقد اكتفينا بعرض خصائصه دون الدخول في تفصيلات الحديث عن المدارس الفلسفية نظرا لأننا نعتبر أن هذا العصر كما أشرنا فيما سبق عصر امتزج فيه الفكر اليوناني الأصيل بفكر الشرق. ومن ثم يتوقف الإبداع اليوناني الأصيل عند هؤلاء الفلاسفة وتلك المدارس الفلسفية التي ظهرت فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد وان كانت أصالة الفلسفة اليونانية قد تبلورت أكثر في القرنين الخامس والرابع فقط.

وبعد فإن هذا المدخل الذي بين يديك عزيزي القارئ إنما يدعوك لقراءة جديدة للفلسفة اليونانية ولتطورها على ضوء بعض ما يعتقده مؤلفه من آراء حول هذه الفلسفة. فنحن نعتقد أن من الضروري قراءة هذا الفكر بوضعه في إطاره الحضاري الصحيح؛ فهو ليس فكراً مُعجزاً ولم تنشأ الفلسفة كما يقولون كمعجزة عند اليونان لا اصطلاحاً ولا مضموناً؛ فالمصطلح يشكك فيلسوف اليونان الكبير أفلاطون في أن يكون

يونانياً حيث يقول في مطلع محاورة "أقراطيلوس" أن كلمة Sophia ليست من أصل يوناني (Cratylus, p. 412b) . وقد اثبتت بعض الأبحاث الحديثة أنها كلمة ذات أصل مصري قديم (*). أما المضمون فتكشف أى قراءة متأنية للنتاج الفكرى لبلاد الشرق القديم المختلفة أن معظم القضايا التى طرحها فلاسفة اليونان إنما سبق إلى طرحها مفكرو الشرق. وإن كان لفلاسفة اليونان دائماً فضل الصياغة النظرية الاكثر دقة لهذه القضايا. ولهم أيضاً الفضل في الكثير من الاضافات المهمة فى هذه القضايا؛ فقد تميز اليونان بأنهم أمة ركزت على الفلسفة وتفرغ الكثيرون من اليونان لها تفرغاً كاملاً مما نتج عنه بالضرورة ذلك الانتاج الفلسفى المثير الذي شكل في اعتقادي أهم حلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفى العالمي حتى الآن.

كما أننا نعتقد أن قراءة الفكر اليونانى مع التركيز على قضايا الإنسان كما طرحها فلاسفة اليونان الكبار هي القراءة

(*) انظر. مارتن برنال أثينا افريقية سوداء ـ الجذور الإفريقية والشرقية للإغريق، ترجمة شوقي جلال في كتابه "الحضارة المصرية"، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٩٦م. وانظر أيضاً كتاب برنال الضخم Black Athena الذى تقوم بنقله إلى العربية الآن مجموعة من المترجمين المصريين تحت إشراف المجلس الأعلى للثقافة

التي تكشف عن الإبداع الحقيقي لفلاسفة اليونان، وتكشف عن الملمح الاساسي لتطوره؛ فهي قراءة تستبعد مالم يعد ذو أهمية لنا اليوم من أبحاث لهم حول الطبيعة وغيرها، وتركز على ذلك التراث الأكثر خلودا وأهمية للفكر اليوناني، ذلك التراث الذي لا يزال إلى اليوم مُعلما ومُلهما لكل من قرأه.

وأتمنى أن يكون هذا المدخل الجديد لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان محققاً للفائدة المرجوة منه. وأن يجد فيه القارئ المتخصص وغير المتخصص ما يطمح إليه من معرفة للمعالم الرئيسية للفلسفة اليونانية بأسلوب سهل بسيط.

والله المستعان على كل شيء. وهو من وراء القصد

د. مصطفى النشار

مدينة نصر في: ٨ ذو الحجة ١٤١٧هـ.

ـ الموافق ١٥/٤/١٩٩٧م.

الفصل الأول

بدايات التفكير الفلسفي
في الحضارات الشرقية القديمة

تمهيد

نشأة المعنى الاصطلاحي للفلسفة

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها قد نشأت فى بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. ويؤرخ لبدايتها تحديداً بمفكر يونانى عاش على ساحل أيونيا فى مدينة ملطيه يدعى طاليس الذي عاش تقريباً فيما بين عامي ٦٢٤ و ٥٤٦ ق . م.

وقد تبلور معنى الفكر التحليلى والحكمة عند اليونانيين حينما أطلق فيثاغورس الفيلسوف والرياضى الشهير على نفسه لقب محب الحكمه PHILO - SOPHIA، فأصبحت الفلسفة (أى محبة الحكمة) هى اسم العلم الذي تداولته الألسن والأقلام منذ ذلك التاريخ للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلى فيما يصادفه الإنسان من مشكلات نتيجة ما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بالعالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وحول علاقته بالآخرين من بنى جنسه، وحول تلك القوة الخفية الإلهية التى ربما أبدعت هذا العالم الطبيعي .. إلخ.

ويجدر الإشارة إلى أن لفظ "الفلسفة PHILO - SOPHIA" لم يكن في البداية دالاً على ما نعنيه بها اليوم فقط من تفكير مجرد وتحليل عقلي للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية (أي ما وراء الطبيعة)، وإنما كان يدل على أى نشاط عقلي يبذله الإنسان بهدف معرفة أي شيء عن نفسه أو عن ظواهر الطبيعة المختلفة.

ومن ثم كانت "الفلسفة" في البداية اسم علم يطلق على كل ابداعات الإنسان اليوناني في كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية. فقد كان فيلسوفاً كل من يفكر ويتأمل ويبدع في شتى الميادين. وعلى ذلك اختلط عند اليونانيين الأوائل الفلسفة بالعلم بالدين، ولكن هذه الميادين بدأت تتمايز مع تطور البحث الفلسفي خاصة بعد ما ظهر أرسطو فيلسوف اليونان الكبير الذي كان له فضل وضع المعايير المنطقية للفصل بين ميادين العلوم المختلفة وعلى رأسها الفلسفة.

بدايات الفكر الفلسفي في الشرق القديم

لقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضع تساؤل بين المؤرخين لها؛ فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائداً لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة عليهم من أفكار فلسفية وعلمية؟؟.

إن المؤرخ الغربي يميل منذ أرسطو – الذي كان أول من أرخ للفلسفة – إلى التأكيد على أن الفلسفة اختراع يوناني بدأ بطاليس الملطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد.

وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربي في هذا الميل، فقرر معظمهم تقريباً بأن الفلسفة قد نشأت لدى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد من خلال نقد اليونانيين الحر لتراثهم، وقد ساعدهم في ذلك ما امتازوا به من خصائص فريده تميز بها الإنسان اليوناني دون سواه.

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل منذ بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات الحضارات الشرقية القديمة حيث بدا للمؤرخ المنصف "أن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق"؛ فقد

نشأت الفلسفة اليونانية في المستعمرات التى أقامها اليونان فى أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجد اليونانيون أنفسهم فى تماس مع الشعوب الشرقية، وقد انطلق الفكر اليوناني – كما يؤكد شارل فرنر – عند الملطيين طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس، وعند هيرا قليطس الذي أنجبته أفسوس، ومن ساموس التى أنجبت فيثاغورس، ومن كولوفون التي أنجبت اكسينوفان، نتيجة لتأثر كل هؤلاء بتراث الشرقيين القدامى.

وعلى أى حال، فليس هناك حضارياً ما يمكن تسميته بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية القديمة، فهي الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب كما يقول ويلسون في كتابه "الحضارة المصرية" – بالحضارة المعجزة. وسبب الإعجاز هنا واضح في نظر المؤرخين؛ فهي الحضارة الوحيدة التى أنشأت نفسها بنفسها في شتى الجوانب على غير مثال سابق، وقد كانت الفلسفة – فيما يقول توملين في كتابه "فلاسفة الشرق" من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث EGYPTOLOGY حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفي كما نعرفه اليوم.

ومن هنا وجب قبل أن نسهب في الحديث عن الفلسفة اليونانية أن نتحدث عن بعض لمحات من فلسفات الشرق القديم باعتبارها تمثل بحق بدايات التفكير الفلسفي الإنساني.

أولاً : الفكر المصري القديم

أصبح كثيرون من مؤرخي الفلسفة يؤمنون بأن جذورها قد نبتت في مصر القديمة، وحينما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم. وهاهو هنرى توماس يعبر عن ذلك بجلاء حينما يقول في كتابه "أعلام الفلاسفة – كيف نفهمهم": "أنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أن أفلاطون – أعظم فلاسفة اليونان – اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر.

ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين؛ فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان، وهكذا فقد انساب

تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية. وأن عرضاً مقتبضاً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور كما نجد وحى سبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون".

وإذا كان ذلك كذلك، فما هى أهم الأفكار الفلسفية التي طرحها المصريون القدماء، ومن هم هؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم هنرى توماس، وما هي أهم افكارهم التى تناقلها مفكرو اليونان وعبروا عنها فى كتاباتهم الفلسفية؟!

إن أهم الأفكار الفلسفية التى نجدها فى الحضارة المصرية القديمة هى فكرة الخلود. إن الإنسان المصري القديم شغل كثيراً بظاهرة الموت؟ فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت، وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة فكان أن آمن أن الموت يعقبه البعث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يعيشها على هذا الأرض، ومن هنا كان إيمانه أيضاً بفكرة الثواب والعقاب في هذه الحياة الأخرى، إذ أن حياة الإنسان الأخلاقية في الدنيا لابد أن تستند على

الاعتقاد بالثواب والعقاب الأخروى، ففاعل الخير سيثاب على فعله، بينما يلقى الأثم جزاء أفعاله الشريرة. إن الأعتقاد في هذه الحياة الأخرى بما فيها من ثواب وعقاب كان هودافع الإنسان المصرى إلى الإلتزام الخلقى باستمرار.

وقد كان يصاحب ذلك الأعتقاد السابق اعتقاداً آخر لدى المصريين القدامى هو أن النفس شيء مختلف عن الجسد، فقد اعتقدوا بأن الموت يعنى انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا) ومن ثم فإن موت الجسم لا يعنى موت النفس، فهي باقية حية، وهي تبحث عن هذا الجسد بعد الموت وحينما تعثر عليه تكون حياة الإنسان الأخرى. ومن هنا كانت محاولاتهم العلمية للإبقاء على الجسد، فاخترعوا فن التحنيط الذي يبقى على الجسد بحالته الطبيعية، ومن هنا أيضاً كانت عبقريتهم المعمارية الهندسية في بناء الأهرامات، تلك الأبنية الضخمة التى صممت بمعايير علمية غاية فى الدقة وذلك لتحافظ على جسد الملك (أى الفرعون الإله).

وقد إرتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التى أسهمت فى تطور العلم عند المصريبن القدماء، فلسفة أخلاقية عمادها

ضـرورة أن يتصـرف الإنسـان وفقـا للعدالــة والنظـام (مـاعت - Maat)؛ فلا يظلم نفسه ولا يظلم غـيره، ولا يرتكـب إثمـاً، لأن التبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود والنجـاة مـن عقـاب الآلهة فى الحيـاة الأخـرى. ولا شك أن إيمـان المصـري القديـم بالألوهيـة كـان ضـرورياً فـى تـأكيد هـذا الإرتبــاط بيـن الفعـل الأخــلاقــي الحميــد والمصيـر الحســــن الــذي سيلقــاه فــي حياته الأخرى.

وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لـدى علمـاء الآثـار والتـاريخ منـذ فـك رمـوز الكتابة الهيروغليفية. وكان من أوائل هؤلاء المفكرين بتاح حتب الـذي عـاش فـي حوالـى (٢٧٠٠) ق. م أى قبـل ظـهـور الفكـر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرناً كاملة.

وقد إكتشفت لهذا المفكر المصـري القديم ثلاثـة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها بعض المؤرخين "مخطوط الحكمـة". وفى هذا الكتاب ينصح بتاح حتـب إبنـه، وقـد دارت معظـم هـذه النصـائح حـول تعليم إبنـه الأخـلاق الحميدة والحيـاة الصـالحـه ورسـم فيهـا صـورة للإبـن الحكيـم الـذي ينبغـي أن يعيـش حيـاة

أخلاقية أساسها "ضبط النفس"، وهى نفس الفضيلة التى ستصبح أحد أحجار الزوايا في الفكر الأخلاقى اليونانى وخاصة عند المفكرين الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد ربط بتاح في هذا الكتاب بين التمتع بالأخلاق الحميدة وبين الارتقاء في المناصب السياسية، فاعتبر أن السياسى الناجح هو الذي يمكنه ضبط النفس أمام الحاكم الإله وأمام الناس وهو الذي يجيد الإستماع إلى الآخرين، ويستقبل صاحب الشكوى من الناس ببشاشة حتى ينتهى من شكواه، وهو الذي يجيد فن الحديث والمجادلة بشرط أن يجيد الإستماع قبل إجادة الكلام.

ويكفي أن نضرب مثالاً آخر لهؤلاء المفكرين المصريين القدامى وهو اخناتون، الذي عاش فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ذلك الملك الفيلسوف الذي كان اسمه "امنحتب الرابع" فغيره إلى اخناتون "أى المكرس لله" ليبدأ ثورة دينية أخلاقية إجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم مثيلاً.

لقد رأى اخناتون الحق فى أن يصور إلهاً واحداً أعظم تطل سماؤه حانية من فوق جسم الأرض، إنه الإله الحى مبدع الحياة خالق كل شيء. مسير الأشياء حسب مشيئته، رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته.

وبالطبع فان هذا الإعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التى لم يقلل منها رمزه له بقرص الشمس – إذ أن هذا مجرد رمز لا يشير إلى أى معنى من معانى التجسيد المادي للإله – لم يأت مصادفة بل بعد تفكير وتأمل طويلين سما فيهما عقل إخناتون إلى ماوراء الإدراك المادي – وقد فاق هذا التصوير للألوهية بصورة مدهشة تصورات الكثير من مفكرى اليونان، إذ لم تكن فكرة الألوهية – على هذا النحو التصوري الساعي نحو التجريد والماوراء – موضوعاً لتفلسف هؤلاء إلا في عصر متأخر نسبياً على يد أفلاطون وأرسطو.

ولم يقتصر فكر اخناتون الفلسفى على هذه الآراء الراقية الرائدة حول واحدية الإله، بل كان له فكره الأخلاقي والإجتماعي والسياسي السامي؛ فقد بنى مدينة جديدة في تل العمارنه ليعبد فيها هذا الإله الواحد، ولتكون العلاقات الإجتماعية الجبدة الجديدة – التى دعا إليها اخناتون حينما ظهر لمواطنيه وعاش بينهم بصحبة زوجته نفرتيتي – هي أساس هذه المدينة التى كانت أشبه ما تكون بمدينة مثالية حطم فيها اخناتون كل تقاليد حكام مصر السابقين، ودعى لثورة فنية حينما أمر

النحاتين و الرسامين بأن يصوروه بحالته الجسمية الطبيعية على عكس ما كان سائداً من قبل حيث كان يصور الفرعون فى صورة مثالية نموذجية تعبر عن ألوهية الحاكم.

لقد كان فكر اخناتون يمثل ثورة شاملة فى كافة الميادين فقد كان يدعو إلى تحقيق أسمى ما يمكن أن يتصوره بشر: عبادة إله واحد، دولة عالمية واحدة، قانون عالمى واحد يخضع له كل البشر.

ولما كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هناك جالية مسينية (وهم من سيعرفون فيما بعد باليونانيين) حاضرة فى العمارنة التى استقر فيها اخناتون، فمن المرجح أن أفكاره قد إنتقلت عبرهم إلى بلاد اليونان فى آسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التى كانت تلعب في ذلك الوقت دور الوسيط بين مصر واليونان.

وعلى كل حال، فقد أصبح من الثابت تاريخياً وأثرياً أن فلاسفة اليونان منذ طاليس قد زاروا مصر وأخذوا عن مفكريها وعلمائها؛ فقد أثبتت النقوش المكتشفة حديثا أن كلا من طاليس وديمقريطس وفيثاغورس وأفلاطون قد زاروا مدينة أون – التى

كانت تمثل مقرا لجامعة أو معهد علمي ضخم ـ وأنهم قد تلقوا على يد الكهنة (الذين كانوا هم طبقة المفكرين والعلماء فى نفس الوقت) العلوم المصرية المختلفة وعلى رأسها الرياضيات والفكر الدينى والفلسفى.

ثانياً: الفكر الصيني القديم

لقد تزامنت الحضارة الصينية القديمة مع العهود المتأخرة للحضارة المصرية القديمة. وقد كان كتاب التغيرات Yking هو أهم ما قدمه التراث الصينى السابق على كونفشيوس المفكر الصنيى العظيم الذي إستلهم هذا الكتاب في القرن السادس قبل الميلاد بعد ما قال عنه "إعطنى سنين قليلة لأدرس هذا الكتاب وأناأستطيع أن أكون عالما فيلسوفاً خبيراً بحوادث التغيرات فى الطبائع الإنسانية".

ولقد أصبح كونفشيوس ومعاصرة لاؤتسي Laotse أشهر مفكرى الصين القديمة. وسنقتصر هنا على عرض بعض أراء كونفشيوس التى سنجدها ماثلة بوضوح فى التراث الأخلاقي لفلاسفة اليونان الكبار (سقراط وأفلاطون وأرسطو)، والجدير بالذكر أنه قد عاش قبل هؤلاء بحوالي قرنين من الزمان. فقد عاش بين عامى (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق . م).

إن جوهر فكر كونفشيوس الأخلاقي هو الدعوة إلى أخلاق الوسط التي سيدعو إليها ارسطو بعد ذلك بقرنين في كتابة "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وقد استندت هذه الدعوة عند مفكر الصين على تحليله للطبيعة البشرية ودعوته إلى "أن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا إختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات "وإلى" أن الطبيعة البشرية مستقيمة فإذا إفتقد الإنسان هذه الإستقامة فقد افتقد معها السعادة".

ويبدو من ذلك أن كونفشيوس يعتقد بناءاً على خيرية الطبيعة البشرية أن استقامة الخلق إنما يعني في ذات الوقت تحقيق السعادة للإنسان.

إن الرجل الفاضل عند كونفشيوس هو من يدرك القانون الأخلاقي الذي يكمن في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلتزم في سلوكه بهذا الوسط ولا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر. كما لا ينبغي أن يتصرف تصرفات بهيمية فيصبح لا أخلاقياً.

أما الفضائل التى على الإنسان الحكيم أن يتحلى بها ويعيش وفقاً لها فهى "أن يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهاراً، ويقدس الأمانة ويفضل الموت على الذلة والمسكنة، وأن يعيش حياة بسيطة يمقت فيها الجشع والترف وأن يعيش مع المحدثين وفي نفس الوقت يدرس التراث القديم، وإن عاش في خطر واضطراب فإن روحه تظل فى أمن واطمئنان ولا ينسى أخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الالام، وفى ذلك يكون شعوره بالمسئولية الإجتماعية".

والمتأمل فى هذه الصفات التى يصف بها كونفشيوس الحكيم يدرك الشبه القوي بينها وبين شخصية الحكيم التى رسمها سقراط بحياته وسلوكه وصورها الرواقيون في فلسفتهم الأخلاقية.

ولم يقتصر فكر كونفشيوس على الأخلاق فحسب، بل قدم فكراً سياسياً مبنياً على هذه المبادئ الأخلاقية لأنه كان يؤمن بأن الأخلاق هي المبدأ الأساسي لأى نظام اجتماعي وسياسي مستقر إذ لايستطيع أى حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً على الإرتقاء بأخلاق الأفراد. فإذا استطاع كل فرد

أن يسيطر على حياته النفسية وأن يحقق التوازن والانسجام الداخلي أدى ذلك بالضرورة إلى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه، ومن ثم أمكن أن يعيش أهله حياة اجتماعية وسياسية مستقرة.

وعلى أساس هذا الإعتقاد أقام كونفشيوس تصوره للدولة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية لو Lu الصينية، وبفعل المبادئ السياسية ـ الأخلاقية المبنية على الإنضباط والحزم ومراعاة الحقوق، تطورت الولاية تطوراً هائلا مما جعلها قبلة يتجه إليها كل الصينيين من جميع المدن الخرى، وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضيروا من سمعة هذه المدينة من حكام المدن الأخرى أن يدبروا المؤامرات ضد حاكم ولاية لو ليشغلوه عن مهام الحكم وليفسدوا المدينة، وقد حاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرات، ولما لم يستمع إليه اضطر لمغادرة مدينته المثالية ليحقق هدفاً أكبر حلم به لكل الصينيين وهو الدعوة إلى وحدة الصين، وقد أمضى بقية عمره يتجول بين ولايات ومدن الصين ليحقق هذا الهدف الذي لم يتحقق إلا بعد وفاته.

ثالثاً: الفكر الفارسى القديم

لقد عرف عن الحضارة الفارسية القديمة إيمان أهلها بالثنائية، ثنائية الخير والشر، ومن ثم كان اعتقادهم بوجود أصلين قدبمين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسئول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اقترفت من السيئات فى هذه الحياة، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين.

إن هذا الصراع بين إله الخير وإله الشر، بين الجنة والنار، بين الألوهية والإنسان كان لب المذهب الديني والعقائدي الذي يقدمه الكتاب المقدس لدى الإيرانيين القدماء وكان يسمى بالزند افستا Zandavesta.

وهذا الإعتقاد في الثنائية سنجده ماثلاً فى الفلسفة اليونانية خاصة عند الفيثاغوريين.

وعلى أى حال، فقد استنكر زرادشت ـ المفكر الفارسي القديم الذي عاش فى حوالى القرن السادس قبل الميلاد ـ هذه

الثنائية لدى قومه وقدم صياغة أكثر تطورا ً في هذا الصدد، حيث نعى عليهم وتنبيتهم ونصب من نفسه مرشداً يهديهم إلى طريق الحكمة والصواب فانتقد ما انطوت عليه حياتهم من فساد خلقي، ودعاهم إلى أن يعبدوا إلهاً واحداً هو أهورا مزدا (إله الخير) الذي هو الإله الأعظم عند زراشت؛ فقد وصفه بأنه القديم الأزلي، الذي لم يلد ولن يموت، وهو علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح، لا يُرى ولا يُنظر، وهو خالق الخلق كله والملائكة الأبرار، وهو أب الإنسان خلقه وشرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة، وهو منبع الخير كما أنه مصدر كل مجد ونور وسعادة.

ورغم هذه الصفات السامية التي وصف بها زرادشت الإله الواحد، إلا أنه ظل محتفظاً بنوع من الثنائية لما كان لأهريمان من دور واضح في عقيدته الدينية.

على أي حال، فلا شك أن هذا الإعتقاد لزرادشت حول "إله الخير" قد أثر في أفلاطون خاصة في تصوره لمثال الخير

الذي هو صورة من صور الألوهية عنده. وقد ورد ذكر زرادشت في محاوره "القبيادس" الأفلاطونية، وقد وصفه بأنه كان بعيد النظر عميق الفكر.

ويدل ذكر أفلاطون لزرادشت وتبجيله على هذا النحو على صحة ما ذهب إليه هنرى كوربان من أن زرادشت كان هو القائم على هذا التداخل الفكرى المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة حيث كانت هناك صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطوني يعد امتدادا لمذهب زرادشت.

رابعاً: الفكر الهندي القديم

من المعروف لدى علماء الحضارات الشرقية القديمة أن الهند هي أغزرها إبداعاً من الناحية الفلسفية؛ فقد تعددت فيها المذاهب الفكرية تعدداً يفوق الحصر.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن حصر خصائص الفكر الهندي من وجهة نظر راداكرشنان أهم من أرخ له فيما يلي: أنه فكر روحي في جوهرة وهو ثمرة الحياة الروحية للهنود

أنفسهم، وأنه فكر يعنى بالإنسان وبالحياة وليس بمعرفة العالم الخارجي بالدرجة الأولى. وأن المفكر الهندي هو بالفعل دائماً الرئيس والمدبر في الهند، وفي هذا نجد تطبيقا عملياً لفكرة أفلاطون وسواه عن حكم الفلاسفة. كما أن الدين في الفكر الهندي ليس دوجماطيقياً بل هو عقلاني يجدد نفسه دائماً، أنه تجريبي وبرهاني في طبيعته ويحاول ان يبقى متوافقاً مع تقدم الفكر.

أما موضوعات الفكر الهندي الرئيسية فهي؛ طبيعة الإله، الحياة الأخرى وصلة النفس الفردية بالروح الكلية. ومع أن حياة الإنسان الهندي كحياة الإنسان الشرقي عموماً موجهة بالدين، إلا أن له حريته الخاصة المستقلة في المسائل الفكرية، ولذلك وجدت في الفكر الهندي مدارس الشكاك والهراطقة والملحدين والعقليين والماديين واللذيين، وهذا كله يدل على عقلانية هذا الفكر وتنوع تياراته التي استهدفت جميعاً معرفة الحقيقة. ولم يقتصر الفكر الهندي على البحث في اللاهوت أو الميتافيزيقا، بل نجد فيه المنطق والنحو والبلاغة والطب والفلك وكل فروع العلم الأخرى من الحساب إلى الحيوان.

إن من أبرز الأفكار في الفلسفة الهندية فكرة التمييز بين العالم الظاهر المتغير الثابت الذي لا يتغير، وأن معرفة الإنسان تتصل بما هو نسبي متغير وليس بما هو ثابت مطلق. أما إذا أراد الإنسان الوصول إلى المعرفة بالمطلق فإن عليه أن يسلك طريقاً ذاتياً داخلياً يعتمد على التأمل الباطني عن طريق تلك القوة المفارقة للعقل وهي الحدس أو التأمل الداخلي.

ولا شك أننا نجد صدى هذه الأفكار يتردد عند مفكرى اليونان خاصة عند بارمنيدس وأفلاطون. كما أن فكرة المذهب الهندي البراهماني عن النفس قد ترددت أيضاً عند أفلاطون؛ فالنفس – في نظر البراهما نيين – جوهر خالد صافي – عالم مدرك تمام العلم والإدراك، مادام منفصلاً عن الجسد، فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر صفاؤه ونقص علمه. وبالطبع فإن هذه النظرية التي تقرر أن النفس عالمة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون في النفس وربما كانت أصلاً لها.

وعلى أى حال فإن أكثر المؤرخين الغربيين تعصباً لا يستطيع أن ينكر ما للتراث الهندي من باع طويل في عالم الفكر الفلسفي والعلمي، لكن هؤلاء – وخاصة بيرنت – يقولون أن

ظهور الفكر بمعناه الفلسفي لدى الهنود كان بعد اتصالهم باليونان، ومن ثم فإن الفكر الهندي هو الذي تأثر باليونان وليس العكس.

لكن بيرنت نفسه يعود فيعترف أن تصوف البوذية والأوبانيشاد قد أثر في المذاهب الفلسفية اليونانية، لكنه يرى أن هذا التأثير كان ثانوياً ولا يصل إلى حد إعتباره مصدراً للفلسفة اليونانية.

وعلى ذلك فإن الصلة بين الفلسفات الهندية والفلسفة اليونانية قائمة، وأن التأثير المتبادل كان موجوداً وبما أن الفكر الهندي أقدم في ظهوره وتطوره كثيراً من الفلسفة اليونانية فإن من المنطقي الإقرار بتأثير الأقدم على الأحدث وليس العكس.

خامساً: الفكر البابلى القديم

كشفت البحوث الحديثة للمؤرخين وعلماء الآثار والحضارات عن وجود حضارة شرقية بابلية إزدهرت في بلاد ما بين النهرين ترجع في تاريخها إلى الألف الثالثة قبل الميلاد.

وكان أبرز ما تميزت به هذه الحضارة هو اتجاه أبنائها نحو العلوم وخاصة علوم الحساب والفلك، وقد برعوا في الفلك خاصة.

وقد إعترف اليونانيون بتأثرهم بعلم الفلك البابلي، وهاهو أرسطو أعظم علماء اليونان يعترف بهذا التأثر في كتابه "السماء والعالم".

ولم يتوقف إبداع البابليين عند العلوم فقط، بل كان لهم تصورهم المميز لأصل العالم حيث كانوا يرددون قولهم المأثور "في البدء وقبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر، وهو نفس ما كان يتردد في الأسطورة المصرية القديمة القائلة "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتوم وحده الإله الأول صانع الالهه والبشر والأشياء، لقد كانت فكرة أن الماء أصل العالم فكرة شائعة في جميع الأساطير الشرقية القديمة. ويبدو أن اليونانيين قد نقلوها عنهم، إذ تجدها عند هو ميروس وهزيود والأورفيين فيما قبل طاليس، وقد جاء طاليس ليؤكد تلك الفكرة بالأدلة الحسية والعقلية من خلال تأمله للعالم الطبيعي من حوله.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الأول

يمكن للقارئ أن يستعين ببعض هذه المراجع للاستزادة والاستفادة في موضوعات هذا الفصل.

١- أ.و.ف توملين: فلاسفة الشرق ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ.

٢- د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة، الطبعة الثالثة / ١٩٩٧م.

٣- د. مصطفى النشار : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٧م.

٤- د. مصطفى النشار : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٧م.

٥- هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤م.

٦- جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر بالقاهرة، بدون تاريخ.

٧- كريل و.ح، الفكر الصينى من كونفشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

٨- فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، جزءان، دار المعارف بمصر ١٩٦٨.

٩- حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر بالقاهره ١٩٥٦م.

١٠- حسن شحاتة سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهره بدون تاريخ.

١١- جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢- رادا كرشنا ود. شارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندره اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.

١٣- أحمد الشنتناوى: الحكماء الثلاثة، دار المعارف، القاهرة ط.٢ ١٩٦٧م.

١٤- يان أسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الإجتماعية، ترجمه د. زكية طبوزاده ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦م.

١٥ - نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مجلدان، ترجمه ماهر جويجاتي نقلاً الترجمة الفرنسية لكلير لالويت مراجعة د. طاهر عبد الحكيم، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهره ١٩٩٦م.

١٦- د. عبد الباسط سيدا: من الوعي الأسطوري إلى بداية التفكير الفلسفي النظري (في بلاد الرافدين)، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٥م.

١٧ -جون كولر : الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (١٩٩)، الكويت ١٩٩٥م.

١٨- د. علي زيعور : الفلسفات الهندية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

١٩ - ترانيم زرادشت: ترجمة وتقديم د.فيليب عطية، الهيئة المصرية العامه للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

20- Hughes (E.R): Chinese Philosophy in Clasical Times, London & New York, 1942.

21- Surendranath Delsgupta: A History of Indian Philosophy, Cambridge University Press, 1957.

22- Zimmer (H.): Philosophies of India, London 1951.

23-Schweitzer (A.): Indian Thought and it's development, London, 1936.

الفصل الثاني

خصـائص الفكـر اليونـانـي
فـي عصره الأول

تمهيد

لقد اتضح فيما سبق أنه لا يوجد ما يسمى "معجزة يونانية" في نشأة الفكر الفلسفي. فقد عرفنا المصادر الخارجية التي استمد منها اليونانيون معظم أفكارهم. وهذا لا يعني أنه لم يكن للفكر اليوناني ابداعاته المستقلة؛ فلا شك أن الفكر اليوناني يمثل نقلة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني.

لقد وفر جو الحرية الذي عاشه الفرد اليوناني منذ ظهوره على ساحل أيونيا في آسيا الصغرى المناخ المناسب للتفرغ للفكر، كما وفر له القدر الأكبر من الحرية في تناول تراثه الأسطوري والديني بالنقد والتحليل دون خوف من أي سلطة.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن البيئة الجغرافية التي عاشوا فيها قد حفزتهم إلى الإبحار الدائم والتجارة التي جلبت لهم الثروة والازدهار. وقد أدى ذلك إلى قيام دويلات مستقلة، حيث شكلت كل مدينة دولة مستقلة وحرصت كل دولة مدينة منها على استقلالها عن الأخريات، وفي ظل هذا النظام – نظام دولة المدينة الواحدة – تتفوق الكلمة على جميع الأدوات الأخرى للسلطة. وهذا ما كان فعلاً فقد أصبحت الخطابة هي وسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين.

فى مثل هذه البيئة التى شكلت إنساناً مغامراً محباً للاستطلاع يتقن الخطابة والجدل كان من الطبيعى أن يزدهر الفكر النظري وأن يسعى الجميع إلى تقديم خبراتهم الحياتية وتأملاتهم الذاتية في الطبيعة والإنسان في كتابات فردية تنشر على الجميع خاصة بعد أن نقل اليونانيون اختراع الكتابة عبر الفينيقيين من مصر القديمة قبل ذلك بمئات السنين فكان بإمكانهم تطويرها واستخدامها على نطاق واسع فى تسجيل مبتكراتهم العلمية وأفكارهم الفلسفية. وقد تميز الفكر اليونانى بخصائص عديدة منها:

أولاً : إثارة معظم المشكلات الكبرى في الفلسفة: مثل:

(أ) مشكلة تفسير العالم الطبيعي:-

لقد بدأ الفكر اليوناني مهتماً بالبحث في الطبيعة، وقد نقل المفكرون اليونان هذا الإهتمام بالتأمل فى الطبيعة عن الحضارات الشرقية القديمة لكنهم تميزوا عن الشرقيين بطريقة طرحهم للتساؤل عن أصل هذا العالم الطبيعي وخاصة منذ بداية القرن السادس قبل الميلاد؛ فقد كان كل التراث السابق على هذا القرن يؤمن بتفسيرات غامضة وأسطورية حول أصل هذا العالم

الطبيعي، وجاء المفكرون الطبيعيون الأوائل فى اليونان (طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس) ليطرحوا هذا التفسيرات الغامضة جانباً ويحاولون البحث فى أصل هذا العالم بالنظر في الطبيعة نفسها. وبما أن كل شيء في العالم الطبيعي مكون من العناصر الطبيعية المادية الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب، فقد دار بحث هؤلاء حول: أي هذه العناصر أهم ومن ثم يكون هو الأصل للعناصر الأخرى وفى العالم الطبيعى ككل؟!

لقد إختار كل واحد منهم – من خلال ملاحظاته للطبيعة – العنصر الذي تصور أنه الأهم حيث اختار طاليس الماء ليكون هو أصل العالم الطبيعي وقدم الدليل الحسى – العقلى على اختياره حيث وجد من ملاحظاته أن مساحات الأرض في دلتا أنهار أيونيه ونهر النيل تتسع شيئاً فشيئاً على حساب الماء، فقد خرجت الأرض إذن من الماء بتراكم الطمى عاماً بعد عام وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبيرة في بحر عظيم. كما لاحظ أن النبات والحيوان يتغذيان على الماء وما منه يتغذى الشيء يتكون منه بالضرورة، كما وجد أن النباتات والحيوانات تولد فى البيئة الرطبة. فالماء إذن هو سر حياة الكائنات الحية ومكونها.

وقد رفض انكسيمانس ثالث هؤلاء الطبيعيين الأوائل ذلك، وقال بالهواء كأصل للعالم الطبيعي بحجة أن الهواء هو العنصر الأكثر انتشاراً ونفاذاً في الأشياء وهو موجود في كل طبقات الجو العليا والسفلى، كما أنه اكثر لزوماً لحياة الكائنات من الماء وهو لا يحتاج لحامل يحمله كالماء. كما أنه استطاع أن يفسر نشأة العناصر المادية الأخرى عن الهواء عن طريق ظاهرة التخلخل والتكاثف التى تحدث للهواء.

أما انكسيمندر الذي توسطهما فقد قال بالعناصر الأربعة مجتمعة كأصل للعالم الطبيعى لكنه عبر عن ذلك بمصطلح جديد هو "الأبيرون" apeiron أى اللامحدود أو اللانهائى وهو بهذا حاول أن يخطو خطوة إلى الأمام حينما عبر عن هذا الخليط المادي من العناصر بهذا المفهوم المجرد مفهوم "الأبيرون".

وقد جاء هيراقليطس بعد ذلك ليؤكد أن النار هي الأصل وإن كان قد ميز بين مستويين لهذه النار، فلم تكن النار لديه هي فقط النار المادية بل تحدث عن ما أسماه بالنار الحية العاقلة التي أعتبرها هي لوجوس logos هذا العالم أى القانون الخفي الذي يمثل جوهر هذا العالم في تكونه وفنائه. وقد انتشرت بعد ذلك

لتلك التفسيرات الطبيعية الأولى وتأثر بها آخرون في القرن الخامس قبل الميلاد مثل انكساجوراس الذي قال بالعناصر الأربعة في تفسير أصل العالم وان كان قد أضاف إليه ما أسماه الـ nous أى العقل الذي اعتبره هو منظم الأشياء جميعاً ومثل انبادوقليس الذي قال بالعناصر الأربعة أيضاً لكنه أضاف إليها عنصرين معنويين هما المحبة والكراهية، وقال أنه إذا ماسادت المحبة والألفة بين العناصر تجمعت وتكون العالم والأشياء وان سادت الكراهية والبغضاء تفرقت العناصر وفنى العالم والأشياء.

كما ظهرت في ذلك القرن المدرسة الذرية التى تزعمها ديمقريطس وقد فسرت العالم الطبيعي تفسيراً مادياً جديداً يقوم على أساس أن الذرة وليست العناصر هى أساس العالم فردت العناصر والأشياء إلى الذرات الصغيرة التى لا تنقسم ولا تقبل التجزئة. وتلك الذرات التي تتحرك حركات ذاتية فسروا على أساسها ما يسمى "بالنفس" فقالوا بأن النفس ما هي إلا ذرات لطيفة هي مزيج من النار والهواء يستنشقها الجسم فيظل حياً وحينما يتوقف عن ذلك يموت.

ويجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الإتجاه الطبيعي المادي لم يكن هو السائد وحده طوال هذين القرنين بل ظهرت مدارس فكرية تعارضه مثل المدرسة الفيثاغورية التى قالت بالعدد الرياضي كأصل لهذا العالم الطبيعي وجوهر له. والمدرسة الإيلية التي رفضت كل هذه التفسيرات المادية والمثالية التى قامت بها المدارس السابقة واعتقد زعيمها بارميندس بأنه ينبغي البحث عن أصل الوجود فحول بذلك البحث الفلسفي اليونانى من البحث عن تفسير لهذا العالم الطبيعي المادي إلى مشكلة أخرى سابقة على هذا البحث هي مشكلة أصل الوجود ككل وقال في ذلك أن الوجود الحقيقي واحد لا ينقسم ولا يتعدد وهذا هو المعنى الذي سيدور حوله البحث لدى الفلاسفة اليونان الكبار أمثال أفلاطون وأرسطو.

(ب) مشكلات وقضايا الإنسان:

لقد تطور الفكر اليوناني بعد ذلك وتحول البحث فيه من مشكلة أصل العالم الطبيعي وأصل الوجود ومعناه إلى البحث في ماهية الإنسان وقضاياه الإجتماعية والسياسية وجاء ذلك التحول على يد السوفسطائيين وسقراط كما سنوضح تفصيلا فيما بعد.

وقد استمر هذا الإهتمام بقضايا ومشكلات الإنسان الأخلاقية والإجتماعية لدى أفلاطون وتلميذه أرسطو كما اصبح سمة من سمات التفكير الفلسفي فيما بعد أرسطو لدى المدارس الفلسفية الكبرى في العصر التالى كالأبيقورية والرواقية.

ثانياً: التحليل النقدي لكافة المشكلات الفكرية:

لقد تميز الفكر اليوناني فى معالجته لقضايا الطبيعة والإنسان بل والألوهية أيضا بالطابع التحليلى النقدي حيث لم يكن المفكر اليونانى يخضع لأى سلطة عدا سلطة عقله الواعى في تفكيره وتأملاته. فلقد حاول كل منهم أن يستخدم كل وسائله المعرفية من حواس وعقل وحدس في أن يبرهن على مايراه من حلول للمشكلات التي تعرض لها وكان كل منهم يقدم الحجة تلو الحجة على صحة رأيه. فقد درجوا على أن ينقد بعضهم بعضاً ومن ثم كان التجاوز الفكري الذي يقوم به اللاحق على سابقه، فكان ذلك التطور الفكرى المتلاحق الغزير الذي لم يشهد له التاريخ الفكرى للإنسان مثيلا حتى الآن. فمنذ نشأة الفلسفة عند اليونان نجد لدى فلاسفة ملطية الذين لقبوا بالطبيعيين الأوائل هذا

الأسلوب التحليلي النقدي، فانكسيمندر الذي آتى بعد طاليس ينتقده في قوله بالماء كأصل للعالم الطبيعي ويذهب إلى تفسير جديد ويأتي انكسيمانس لينتقد انكسيمندر في قوله بأن الأبيرون هو أصل العالم الطبيعي ويقدم تفسيره الجديد الذي اعتبر فيه أن الهواء هو الأصل. وتتلاحق الآراء على نفس النمط؛ انتقاد الآراء السابقة وعلى ضوء هذه الإنتقادات التي يوجهها المفكر إلى سابقيه يتبلور رأيه الجديد مصحوباً بالأدلة على صحته.

وقد ساعدت قدرة فلاسفة اليونان النقدية على ظهور هذا الكم الكبير من الإتجاهات الفكرية في فترة زمنية محدودة ففي مالا يزيد عن قرنين من الزمان ظهرت معظم الإتجاهات الفلسفية المعروفة منذ ذلك التاريخ وإلى الآن؛ فمنذ مطلع القرن السادس قبل الميلاد إلى نهاية القرن الخامس ظهر الاتجاه الطبيعي المادي لدى الطبعيين الأوائل والمتأخرين، وظهر الإتحاه المثالى لدى الفيثاغورية والإيلية، كما ظهرت بوادر نظريات المعرفة المتباينة فظهرت الدعوة إلى الأخذ بالحواس كمصدر للمعرفة لدى الذريين ثم تطورت عند السوفسطائيين،

كما ظهرت بوادر المذهب العقلي عند سقراط وتطورت لدى تلميذه أفلاطون. كما تبلورت في نفس الوقت الإعتقادات المختلفة حول الألوهية التي تراوحت بين الإعتقاد في إله واحد وحتى الإعتقاد في الألهة الشعبية المتعددة.

ثالثاً: الإعتقاد بأن لا شيء يأتي من لا شيء:

لقد كان من خصائص الفلسفة في العصر اليوناني عموماً الإعتقاد بهذه المقولة التي تعني أنه لا شيء يأتي من العدم. وهذا إعتقاد نجده لدى كل فلاسفة اليونان بدون استثناء، فمنذ المدارس الطبيعية الأولى التي ركزت بحثها حول أصل العالم الطبيعي من النظر في هذا العالم الطبيعي نفسه وجميعهم يعتقدون بأن لاشيء يأتي من لا شيء، وقد كان للمدرسة الذرية الدور الأكبر في ترسيخ هذا الإعتقاد حيث أكد زعيميها لوقيبوس وديمقريطس ذلك. وحتى حينما قال أفلاطون في محاورته الشهيرة "طيماوس" بأن العالم حادث لم يقصد بذلك القول أن العالم قد جاء من عدم، وإنما قصد أنه قد أحدثه محدث أو صنعه صانع، وهو لم يحدثه أويصنعه من عدم بل صنعه من

مادة قديمة و"مثال" قديم. أما أرسطو فقد كان يعتقد هو الآخر في وجود "المادة الأولى أو الهيولى الأولى" سابقة لذلك التمايز الذي نشهده بين العناصر الأربعة في هذا العالم الطبيعي.

وعلى أى حال فسنجد هذه الخصائص ماثلة في فكر من سنعرض لهم من المفكرين اليونانيين وقد اقتصرنا هنا على أكثرهم إهتماماً بمشكلات الإنسان وقضاياه الإجتماعية والأخلاقية. ومن ثم سنبدأ من السوفسطائيين أول من حول مسار الفكر اليوناني إلى الإهتمام بالإنسان.

الفصل الثالث

السوفسطائيون
وحركة التنوير في الفكر اليوناني

السوفسطائيون
وحركة التنوير في الفكر اليوناني

تمهيد:

السوفسطائيون جماعة من مفكرى اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد ولم تكن كلمة سوفسطائى التى أطلقوها على أنفسهم - وهي كلمة قديمة جدا - تحمل ما يشين؛ اذ اتخذها [illegible] الأستاذ أو الحكيم حيث كان كل واحد منهم يشتغل [illegible] نعليم الشباب بعض الأشياء التى كان يظن أنها تنفعهم فى حياتهم العملية، ولما كانت الدولة فى ذلك الوقت لا تخصص من مالها شيئاً لمثل هذا التعليم فقد علم السوفسطائيون من كان مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة.

ولقد ظهر السوفسطائيون تلبية لحاجة ماسة في المجتمع اليونانى حيث شهد هذا القرن تحولاً فى نظم الحكم فى دول المدن اليونانية، حيث إنتقلت من أنظمة الحكم الارستقراطية التى شابها الإستبداد إلى النظام الديمقراطى الذي أعطى الفرصة لكل من يمتلك موهبة خطابية قادرة على الإقناع أن يصبح حاكماً،

وقد وصل بريكليس إلى حكم أثينا بفضل مواهبه الخطابية الفائقة.

وقد كان السوفسطائيون يتميزون وعلى رأسهم زعيمهم بروتا جوراس منذ البداية بسمتين هامتين ساعدتهم على الإنتشار والازدهار:

أولهما: أنهم كانوا من المتبحرين الماهرين في كل الفنون والصنائع ويتباهون بمعرفة جميع أسرارها خاصة الصنائع النافعة للإنسان في حياته العملية ومن ثم فهم القادرون على تعليم الناس هذه الصنائع المفيدة.

وثانيهما: أنهم كانوا على علم واسع بأسرار اللغة والبلاغة وكانوا بارعين في فنون الجدل والخطابة فكان بإمكانهم أن يعلموا الدارس كيف يستحوذ على أذن السامعين ويفوز بعطفهم ورضائهم.

أولاً: آراؤهم في المعرفة الإنسانية والأخلاق:

لقد عبر بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين عن فكرهم في كتابه "عن الحقيقة" الذي فقد ولم تصلنا منه إلا شذرات قليلة

يبدأها بقوله "إن الإنسان معيار أو مقياس الأشياء جميعاً" وفي هذه العبارة القصيرة تكمن الثورة الفكرية للسوفسطائيين في مختلف ميادين الفكر.

إنها تعني بالنسبة لنظرية المعرفة أن الإنسان الفرد هو مقياس أو معيار الوجود فإن قال عن شيء أنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء أنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضاً فالمعرفة هنا نسبية أي تختلف من شخص إلى آخر بحسب ما يقع في خبرة الإنسان الفرد الحسية. فما أراه بحواسي فقط يكون هو الموجود بالنسبة لي وما تراه أنت بحواسك يكون هو الموجود بالنسبة لك، وهكذا.

وعلى نفس النحو فإن فلسفة السوفسطائيين الأخلاقية تتولد من تلك العبارة، حيث يرون أن الإنسان هو أيضاً معيار الخير والشر فإن قال عن شيء أنه خير فهو خير بالنسبة له، وإن قال عن شيء أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضاً. وهذا إقرار بنسبية الفضيلة واختلافها من فرد إلى آخر، فما أراه أنا سلوكاً فاضلاً قد تراه أنت سلوكاً شريراً، وهكذا.

ولما كان الإنسان الفرد يقيم الخير والشـر تبعـاً لما ينفعـه أويضره فقد وحد السوفسطائيون وعلـى رأسـهم بروتـاجوراس بين الفضيلة والمنفعة، فما يعود على بالنفع هو خير بالنسبة لى وما يعود على بالضرر فهو شر بالنسبة لى. وهكذا لم يعد هنـاك معيـار موضوعـى لقيـاس الحقيقـة أو لقيـاس الفضيلـة عنـد السوفسطائيين بل أصبحت كلها تعود إلى مـا يـراه الإنسـان ومـا يعود عليه بالنفع أو بالضرر.

وقـد هـاجم كـل مـن سـقراط وأفلاطـون هـذه الآراء السوفسطائية واتهموا السوفسطائيين بـأفظع أنـواع التهـم، حيـث رفضاً قولهم بنسبية المعرفة والفضيلة. وأكدا علـى أن الفضيلـة مطلقة وليست نسبية تختلف باختلاف الأفراد وباختلاف الأزمنـة والأمكنة التى يعيشون فيها. فقد امتاز الإنسان بما هو كذلك فـى نظر سقراط وأفلاطون بعقل يمكنه من معرفة مالا يمكن أن يقـع في خبرته الحسية، كما أن هذا العقل يمكنه التفكير والتأمل فيمـا وراء هذا العالم الطبيعى المحسوس.

ثانياً : أراؤهم السياسية والإجتماعية:

لقد كان لتلك الاراء المعرفية والأخلاقية الجريئة عند السوفسطائيين نتائجها على الصعيدين السياسي والإجتماعى حيث نجد زعيمهم بروتاجوراس يميز بين اصطلاحين هامين هما: الموجود بالطبيعة Physis والموجود بالإتفاق nomos أى الموجود باتفاق البشر ومن صنعهم، ويضع بناءاً على ذلك نظرية جديدة فى أصل الحضارة الإنسانية عمادها أن الإنسان هو صانع حضارته فبالعلم والخبرة والعمل صنع الإنسان كافة مظاهر الحضارة من لغة ومدنية سياسية واجتماعية وتقنية، كما صنع فنونه وأدابه ومعتقداته الدينية.

ولا يخفى علينا مالهذه النظرية في أصل الحضارة الإنسانية من جوانب إيجابية تدفع الإنسان إلى المزيد من العمل والإختراع العلمى للمزيد من التقدم الحضاري.

كما أن قولة بروتاجوراس الشهيرة "أن الإنسان معيار الأشياء جميعاً" قد ساهمت في أن يتمسك الإنسان الفرد فى

اليونان بحريته السياسية وبحقه في اختيار من يحكمه، وأن يتمسك كذلك بحريته في التفكير والتعبير إلى أقصى حد.

وقد امتدت نتائج هذه العبارة إلى زعزعة المعتقدات الراسخة لدى اليونانيين بخصوص الرق، حينما ناقش السوفسطائيون قضية الرق متسائلين: هل كانت الطبيعة هي التي فرضته أم هو أمر اتفاقي اصطنعه البشر؟!

وهاهو الشاعر المسرحي يوريبيدس يجيب قائلاً "أن العبد عبد بالإسم وليس بالطبيعة" ويتفق معه السوفسطائي الكيداماس حينما يقول "أن الالهة قد خلقت الناس أحراراً ولم تخلقهم عبيداً" وهاهو السوفسطائى الكبير انطيفون يتفق معهما – رغم أنه كان مناوئاً لبروتاجوراس باعتباره من السوفسطائيين أتباع الطبيعة وليس من أتباع الإنسان كبروتاجوراس وجورجياس – حينما يقول "أننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس

جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء كانوا يونانيين أم غير يونانيين".

إن السوفسطائيين جميعاً إذن يؤمنون بأنه لافرق بين يوناني وغير يوناني ويرفضون مسألة الرق باعتبارها من الأمور التي اصطنعها البشر وليست أمراً طبيعياً. وهنا نلمس جوهر الحركة التنويرية في الآراء السوفسطائية حيث الدعوة إلى نبذ التفرقة بين البشر وترك الحرية للجميع ليعبر كل واحد عن آرائه ومعتقداته في جميع المجالات. ونحن وإن كنا نختلف مع السوفسطائيين في دعوتهم إلى نسبية المعرفة ونسبية الأخلاق فإننا ولا شك معهم في النتائج التى ترتبت على هذه الآراء خاصة فيما يتعلق بأصل الحضارة الإنسانية ونبذ الرق والدعوة إلى المساواة بين البشر.

الفصل الرابع

سقراط
والدعوة إلى معرفة النفس
وإعمال العقل في الأخلاق

سقراط
والدعوة إلى معرفة النفس
وإعمال العقل في الأخلاق

تمهيد:

إحتل سقراط الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد فيما بين عامي ٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م مكانة فريدة في تاريخ الفلسفة الغربية لأسباب عديدة منها؛ أنه كان المفكر الذي عاش فكره وتلك سمة انفرد بها دون غيره من الفلاسفة الذين كثيراً ما انفصل لديهم القول عن الفعل. ولذلك فقد حقق سقراط تأثيره فيمن جاء بعده بمواقفه وسلوكه وليس بما كتبه والمعروف أنه لم يكتب شيئاً وأن أفلاطون هو الذي عبر عن آرائه في ما يسمى لديه بالمحاورات السقراطية (أى المحاورات التي كتبها ليخلد فيها ذكرى أستاذه سقراط حياة وفكراً).

كما أن سقراط قد تميز بالتواضع الشديد الذي جعله رغم قدراته الفكرية والجدلية الفذّة ـ يقر بجهله ويقول أن حكمته تكمن في اقراراه بأنه لا يعرف شيئاً، وقد اتخذ من ذلك منهجه

الفكري الذي اطلق عليه "التهكم والتوليد" حيث كان يتعمد في مناقشاته مع الآخرين كشف جهلهم بما أدعوا معرفته. وقد دعاه ذلك إلى رفع شعار "اعرف نفسك"، وقصد بذلك أن على كل إنسان أن يتأمل في نفسه أولاً وأن يدرك قدراته المعرفية ويسلك وفقاً لما يمليه عليه عقله الواعي.

أولاً : آراؤه حول النفس والمعرفة:

لقد استطاع سقراط ببراعة أن يقدم أول تمييز في الفلسفة الغربية كلها بين مفهوم النفس ومفهوم الجسم، وأن يؤكد جوهرية النفس واختلافها عن الجسد، لقد اكتشف سقراط المفهوم الروحي للنفس ونظر إليها على أنها جوهر متميز عن الجسم المكون من العناصر الأربعة.

ونظر إلى النفس الإنسانية باعتبارها نفساً عاقلة تمتاز بالعقل الذي إعتبره هبة الهية على الإنسان أن يستخدمها في كل شيء. ان جل تركيز سقراط كان على العمل الأساسي لهذا الجانب العاقل وهو الجانب القدسي من النفس الإنسانية، أنه في نظره هو إدراك حقيقة الأشياء والكشف عن ماهيتها الثابتة التي

لا تتغير. وكذلك رأى سقراط أن وظيفة العقل إنمـا تكمـن أيضـاً في إدراك طبيعة الخير والفضائل وتوجيه سلوك الإنسان تبعـاً لذلك. ومـن هنـا قيل دائماً أن سقراط كان داعية للعقل فـي الأخلاق، حيث أنه لم يكن ممن دعوا إلى المعرفة العقلية التأملية النظرية بل كان دور العقل لديه يتمثل في إدراك الخـير وإرشـاد الإنسان إلى سلوك طريقه.

ثانياً : آراؤه في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة:

ولقد دعى سقراط من خلال ذلك إلى التوحيد بين الفضيلـة والمعرفة، وقد عبر عـن ذلـك بقولـه "إن الفضيلـة علـم والرذيلـة جهل". وأبسط ما توحي به هذه العبارة من معنى أن فعل الرذيلة في نظر سقراط يعد خطـأ عقليـاً ينـم عـن جهـل صاحبـه بمعنـى الفضيلة ومن ثم تكون الشرور التي يقترفها الإنسان أعمالاً غـير إراديـة أو غـير عاقلـة ليس فيهـا أي تقديـر للعواقـب والآثـار المدمرة للفرد وللإنسان عموماً. إن الإنسان في نظر سقراط يقدم على فعل الشر حينما يتوقع توقعاً زائفاً أنـه سيحصـل منـه علـى خير كالجاه أو ثروة أو سلطان أو أي لذة، ولا يأخذ في إعتبـاره

حينذاك أن اثم الروح الذي ارتكبه أثقل بكثير من هذه المكاسب المزعومة. ومن عبارات سقراط الشهيرة أيضاً قوله "أن الفضيلة علم لا يعلم" التي قصد بها أن الفضيلة علم كامن في النفس، ومن ثم فهي علم من نوع خاص؛ فهي ليست كالعلوم التي ينبغي أن نتلقاها عن معلم، حيث أنها في رأيه علم كامن في النفس مرده إلى الضمير الأخلاقي الموجود بداخل كل منا. ان تلك العبارة لا تفهم إلا على ضوء عبارة "اعرف نفسك" التي اتخذ منها سقراط شعاراً لكل فلسفته، فهذه العبارة تعنى ضمن ما تعني اعرف ما يناسب نفسك، وما يناسب النفس العاقلة عنده يختلف بالطبع عما يناسب الجسد، وما يناسب النفس أن تسلك طريق الفضيلة، وهي لن تسلك هذا الطريق بإرشاد المعلمين خاصة إذا كانوا من السوفسطائيين الذي أشاعوا النسبية والمنفعة في تصورهم للفضيلة.

ان سلوك طريق الفضيلة - وهو ما يتناسب مع جوهر الإنسان العاقل - يبدأ من استفتاء النفس الإنسانية العاقلة واستلهام ضميرنا الأخلاقي، وحينما تتبع الفضيلة من الداخل، فإنها ستظهر في سلوك الفرد دائماً ودون حاجة لمعلم.

لقد أراد سقراط بعبارته أن الفضيلة علم لا يحتاج إلى معلم أن يقطع الطريق أمام السوفسطائيين الذين كانوا يرددون "أن الفضيلة ليست علم وإنما تعلم" وهي عكس عبارة سقراط تماماً. فقد أباحوا من خلالها لأنفسهم تعليم الناس الفضيلة بحسب تصوراتهم المختلفة فطالما أن الفضيلة حسب ذلك القول السوفسطائي ليست علماً فهي ليست ذات قواعد ثابتة مطلقة متفق عليها، بل متغيرة نسبية بنسبية من يعلم ومن يتعلم، فهي إذن خاضعة لأهواء كل فرد على حده.

أما سقراط فقد أراد بقوله أن الفضيلة علم أنها ذات قواعد ثابتة لا تتغير بتغير الأشخاص أو باختلاف أهوائهم.

ولقد أضاف سقراط مؤكداً نفس المعنى "إن كل الفضائل شيء واحد" وذلك الشيء بالطبع هو إدراك الخير، ومن أدرك الخير في كل المواقف صار فاضلاً بصرف النظر عن اسم الفضيلة فهو سيصير شجاعاً، كريماً، وفياً، أميناً، صادقاً ...إلخ. فالاختلاف بين الفضائل اذن هو مجرد اختلاف في أسمائها أما جوهرها فهو عنده واحد ثابت لا يتغير. فما نجده في حياتنا من فضائل متعددة كالصدق أو الشجاعة أو الكرم أو الأمانة إنما هي

في الحقيقة مجرد أسماء لمسمي واحد هو إدراك الخير أى الفضيلة التى لا ينفصل فيها عند فيلسوفنا الإدراك النظري عن السلوك الفعلى. وقد كانت حياة سقراط كلها سلسلة من المواقف التي برهن فيها على ذلك، ويكفي أن نقرأ أحداث محاورة الدف التي كتب فيها أفلاطون عن محاكمة سقراط ليتضح لنا سقراط عاش فلسفته وأنه قبل حكم المحكمة الظالم عليه بالمو بشرب السم حتى لا يقال عنه أنه لم يحترم قانون بلاده وه الذي نادى طيلة حياته بضرورة احترام القانون.

الفصل الخامس

أفلاطون والاتجاه نحو المثال

في

معالجة مشكلات الإنسان

وتفسير الطبيعة

أفلاطون
والاتجاه نحو "المثال" في معالجة
مشكلات الإنسان وتفسير الطبيعة

تمهيد:

يمثل أفلاطون في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي مكانة لم يرق إليها أحد من الفلاسفة، وذلك لأسباب عديدة، منها: أنه هو الذي رسم للتفلسف منهجة الحق القائم على الحوار وكان خير من طبق هذا المنهج في محاوراته المكتوبه ودروسه الشفهية في مدرسته الفلسفية "الأكاديمية"، كما أنه كان صاحب أول مذهب فلسفي متكامل عالج فيه كل قضايا الإنسان ومشكلات تفسير الطبيعة من خلال فكرته الأصيلة والتي كانت محورا لكل فلسفته فكرة "المثال" والتمييز بين عالم الأشياء وعالم "المثل"، كما أنه وتلميذه أرسطو قد تقاسما التأثير على الفكر الإنساني منذ العصر اليوناني وطوال العصر الوسيط وحتى العصر الحديث، وإن كان الأستاذ قد تميز عن التلميذ بأنه من الفلاسفة القلائل الذين حاولوا البُعد عن الدوجماطيقيه الفلسفية، فكان دائم التطوير والتجديد في أرائه الفلسفية طول حياته، فعلى الرغم من مثاليته

السياسية التى اشتهر بهـا فـي محـاورة "الجمهوريـة"، إلا أنـه قد طورها من مثالية متطرفة فـى تلـك المحـاورة إلـى مثاليـة تـأخذ بمتطلبـات الواقـع وتراعـى رغبـات الإنسـان الطبيعيـة فـى آخـر محاوراته السياسية "القوانين" بعد ما عبر عن أسس هذا التحـول نحو الواقعية السياسية فى محاورة "السياسى".

ان أفلاطـون فيلسوف أثينـا الـذي عـاش فيمـا بيـن عـامى ٤٢٨ ، ٣٤٨ ق . م قد غد بحق لكل الأسباب السابقة الفيلسوف الأعظم فى تاريخ الفلسفة، ولـم يكـن غريبـاً أن يقـول عنـه أحـد الفلاسفة المعاصرين "أن تاريخ الفلسفة ما هو إلا مجرد هوامش على فلسفة أفلاطون".

أولاً : نظريته في الوجود الحقيقي وطرق معرفته:

ان الوجود الحقيقي عند أفلاطون إنمـا يتمثـل فيمـا يسـميه وجود "المثل" فهو يميز بين عالمين؛ عالم الأشياء أى هذا العـالم المحسوس، وما يسميه "عالم المثل". أمـا العـالم المحسـوس فهـو عالمنا الطبيعى هذا، أما عالم المثل فهو عالم مفارق له، والمثـال Idea هو الحقيقة الكلية المفارقـة، هـو أصـل الشـيء الذي يمثـل صفاته الجوهرية، هو القالب أو النموذج الذي يقرر علـى مثلـه.

وقد تطورت نظرية أفلاطون عن "المثل" في محاوراته المختلفة، فأصبح عالم المثل عنده ببساطة هو ذلك العالم المفارق لعالمنا الأرضي، وهو في نفس الوقت عالم موازى له وأصل له بحيث أن لكل فئة أو نوع من أنواع الأشياء في عالمنا الحسي هذا "مثاله" الواحد في عالم المثل.

وهذا "المثال" هو أصل هذه الكثرة من الأفراد التي نجدها لأى نوع من الأنواع، فهناك مثال واحد للإنسان ينطبق على كل فرد من أفراد البشر، وهناك مثال واحد للكرسي ينطبق على كل ما نشاهده من كراسي في هذا العالم المحسوس .. وهكذا ..

ومن ثم يكون المثال هو الأصل وهو الحقيقة الجوهرية التي على أساسها صنع "الإله الصانع" هذه الكثره من الأشياء، وذلك عن طريق مزج المثال بالمادة فتكون هذه الكثرة من الأفراد في العالم المحسوس .فلولا "المثال" عند أفلاطون ما كان "عالم الأشياء" ، فليس هذا العالم المحسوس إذن إلا مجرد ظل لهذا العالم المعقول "عالم المثل".

إن على الإنسان إذا ما أراد أن يعرف حقيقة الوجود إذن أن ينفصل ولو بعض الوقت عن الانخراط في هذا العالم

المحسوس بتطهير نفسه وعقله حتى يمكنه تأمل حقيقة هذا العالم بمعرفة أصله وجوهره عن طريق "حدس" المثال، أى الانتقال من معرفتنا المحسوسة وهي معرفة "وهم" و "ظن" عند أفلاطون إلى معرفة "المثال" بالحدس المباشر أي بالرؤية العقلية المباشرة وذلك عن طريق الديالكتيك أو الجدل الذي عرفه افلاطون بأنه الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة، أى الانتقال من فكرتنا الظنية المشوشة عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار في ذاتها أى عالم المثل، عالم الحقائق بتوسط الأفكار الرياضية. وذلك يعني أن المعرفة عند أفلاطون درجات وهو لا يعترف بأهمية المعرفة الحسية بل يعتبرها كما هو واضح معرفة ظنية وهمية ينبغي أن نتجاوزها بتعلم العلوم الرياضية التي يتدرب فيها العقل على تجاوز عالم الأشياء ويصبح جاهزاً لتأمل المعقولات. ومن ثم تكون الدرجة الارقى من المعرفة وهي معرفة "المثال" عن طريق الحدس العقلي المباشر له، فالجدل عنده إذن هو أداة الارتقاء من معرفتنا بالعالم المحسوس وهي معرفة ظنية كما قلنا إلى المعرفة اليقينية بالمثال وهو جوهر الشيء وحقيقته وهي معرفة حدسية بتوسط المعرفة الرياضية وهي معرفة استدلالية.

ثانياً : آراء أفلاطون في النفس وقضايا الإنسان:

في ضوء ذلك التمييز الأفلاطوني بين عالم المثل والعالم الطبيعي المحسوس، ميز كأستاذه سقراط داخل الإنسان بين النفس والجسد واعتبر أن النفس جوهر متميز عن الجسم.

-لقد تحدث عن طبيعة النفس الإنسانية وارتباطها بالجسم فقال إن بها قوى ثلاث؛ قوة العقل وهي في الرأس من الجسم، وقوة الغضب ومكانها الصدر، وقوة الشهوة وهي فى الجزء الأسفل من الجسم فيما دون الحجاب الحاجز. وهذه القوى الثلاثة في صراع دائم، فالعقل يميل دائماً إلى الخير والحكمة، وتقابلة القوة الشهوانية التي تستهدف ارضاء حاجات الانسان الغريزية المادية أما القوة الغضبية فهي قوة وسيطة بين القوتين السابقتين قد تتحمس لإحداهما دون الأخرى.

وقد شبه أفلاطون النفس بعربة يجرها جوادان أحدهما أسود جامح وهو رمز للقوة الشهوانية، والآخر أبيض طيب وهو رمز الغضبية، ويقود هذه العربة الحوذى الذي يرمز إلى القوة العاقلة في النفس. وبالطبع فإنه كلما استطاع هذا الحوذى أن يسيطر على الجوادين كلما سارت العربة في الطريق الصحيح.

وهكذا الأمر بالنسبة للنفس الانسانبة عند أفلاطون فكلما استطاع العقل أن يتحكم فى قوتي الشهوة والغضب عاش الإنسان حياة أخلاقية سامية واستطاعت النفس أن تكون فعلاً قائداً للجسم وتوجهه التوجيه السليم.

وهنا نجد الارتباط بين نظرية افلاطون فى طبيعة النفس بقسمتها الثلاثية تلك، وبين نظريته الاخلاقية، حيث ان لكل قوة من قوى النفس الإنسانية فضيلتها التي ينبغي أن تتصرف طبقاً لها. فالحكمة فضيلة القوة العاقلة، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية.

إن "العدالة" وهي أعلى الفضائل الأخلاقية وأهمها عند أفلاطون لا يمكن أن تتحقق داخل النفس الإنسانية إلا بتحكم العقل – إذا تحققت فيه فضيلة الحكمة – في القوتين الأخريتين، إذ أن تحكم العقل فى الغضب يحقق فضيلة الشجاعة، وتحكمه فى الشهوة يعنى تحقق فضيلة العفة.

وهكذا نجد أفلاطون مثل أستاذه سقراط يرى – رغم طريقته المختلفة في التحليل – ضرورة إعمال العقل فى السلوك حتى تتحقق الأخلاقية في الإنسان ويكون عادلاً مع نفسه. وهذه

العدالة مع النفس تتحقق إذا ما استطاع الإنسان العاقل أن يقيم التوازن بين قواه النفسية بتحقيق كل منها لوظيفتها وهي متحلية بفضيلتها، فالقوة العاقلة تتأمل لكن بالحكمة، والقوة الغضبية تغضب لكن دون افراط وبشرف، والقوة الشهوانية تشتهي لكن دون افراط أي بعفة. انه إذا ما تحققت فضيلة العدالة داخل نفس الانسان على هذا النحو المتوازن لتحققت سعادته القصوى. إن حياة الفضيلة عند افلاطون هي الحياة السعيدة، إذ أن حياة الفضيلة والسعادة أشبه بوجهي العملة عنده كما كان نفس الشيء عند أستاذه سقراط.

وهنا يمكننا الانتقال من الحديث عن النفس الإنسانية ونظرية أفلاطون الأخلاقية إلى نظرياته السياسية وخاصة نظريته في "الدولة المثالية"، لأن تحقيق العدالة داخل الفرد هو الصورة المصغرة لما يريد أفلاطون تحقيقه في الدولة المثالية.

يوضح أفلاطون فكرته عن العدالة في الدولة من خلال الوظيفة أو التخصص، فكل فرد مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة، ولا تتحقق العدالة إلا في مجتمع يتألف من صنوف مختلفة من الناس كل منهم مؤهل لأداء وظيفة معينة حسب ما

جبل عليه من مواهب فطرية بحيث يحـدث التكامل بين هـؤلاء الناس بتلبية احتياجاتهم المادية والمعنوية بما يؤدونه من وظائف متباينة وفقاً لتلك المواهب الفطرية.

وفي ضوء ذلك الفهم يقدم أفلاطـون تصوره للعدالـة فـى الدولة على أنها "إعطاء كل فرد ماله وأن يقـوم بمـا عليـه"، أمـا "ما للفرد" هنا فهو أن تتيح له الدولة فرصة العمـل حسـب حالتـه الكائنة بالفعل في ضوء مواهبه ومؤهلاته ومرانه. أما المقصـود "بما عليه" فهو أن يؤدى هذا العمل بأمانه واخلاص شديدين، ولا يتضـح أهميـة ومعنـى هـذا التعريـف للعدالـة إلا إذا عرفنـا أن صاحبه يميز في الدولة بين طبقات ثلاثة مرادفة لتمييزه السـابق بين قوى ثلاثه في النفس الفرديـة، وهـذه الطبقـات الثلاثـة هـي؛ طبقة الحكام وهي تقابل القوة العاقلـة مـن النفس، وطبقـة الجنـد وهي تقابل القـوة الغضبيـة، وطبقـة المنتجيـن وهـي تقـابل القـوة الشهوانية من النفس. ولكى تتحقق العدالة في الدولة كما تحققت في الفرد فلابد أن تـؤدى كـل طبقـة مـن هـذه الطبقـات وظيفتهـا على الوجه الأكمل على أساس أن يتحلـى أفرادهـا بالفضـائل، اذ تؤدى طبقة الحكام وظيفتها وهي الحكم على أسـاس مـن تحليهـا

بفضيلة الحكمة، وتؤدى طبقة الجند وظيفتها وهي الدفاع عن الدولة على أساس من تحليها بفضيلة الشجاعة، وتؤدى الطبقة الثالثة وظيفتها في انتاج الخيرات المادية فى الدولة من زراعة وصناعة وحرف متباينه إذا ما تحلى أفرادها بفضيلة العفة.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن الفصل الصارم الدقيق بين هذه الطبقات الثلاث ليس دعوة إلى النظام الطبقي بصورته المعروفة والشائعة في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث إذ أن الانتساب إلى هذه الطبقات عند أفلاطون ليس مجرد وراثة لأن المثل الأعلى المنشود لديه هو المجتمع الذي يحقق السعادة لكل افراده بحيث يتاح لكل طفل يولد فيه الانتفاع بأرقى أنواع التدريب الذي يتلاءم مع طبيعته بحيث يصبح مواطناً صالحاً له وظيفته الخاصة في الدولة بحسب مواهبه وما يتلقاه من تدريب.

ولكن ما السبيل الذي يراه أفلاطون ضرورياً لتحقيق هذا التوافق التام بين الأفراد والطبقات وما يرتقب أن يشغله هؤلاء الأفراد من وظائف عامة في الدولة؟

انه يرى امكانية تحقيق هذا التوافق المطلوب بطريقتين، فإما أن تزال العوائق الخاصة التي تعترض قيام هذا المجتمع

المثالي، وأما أن نغرس ما نطمح إلى تحقيقه فى هذا المجتمع في الفرد منذ طفولته حتى يصبح مواطناً صالحاً. والطريقة الأولى تؤدي إلى ما سمي عنده بنظرية الشيوعية، والطريقة الثانية تؤدى إلى نظريته في التربية.

أما نظريته في الشيوعية فتتلخص في أنه وجد أن فساد الدول يبدأ من فساد طبقة الحراس فيها (وهذه تسمية شائعة عنده يشير بها إلى طبقتي الحكام والجند). وفي تحليله لأسباب فساد الحكام والجند وجد أنه الصراع بين أفرادهما على الملكية أوعلى النساء.

ومن ثم فقد قرر أن الحل السريع لإزالة أسباب هذا الصراع هو إلغاء الملكية وإلغاء الزواج، وعلى ذلك اتخذت نظريته فى الشيوعية شكلين أساسيين هما: شيوعية الملكية وبمقتضاها تحرم الملكية الخاصة لأفراد هاتين الطبقتين (الحكام والجند) بكافة أشكالها سواء كانت أموالاً أم عقارات وخلافه على أن تقوم الدولة برعاية هؤلاء الأفراد وتلبية كل حاجاتهم وتوفيرها لهم. أما الشكل الثاني فهو شيوعية النساء وهو يقوم على إلغاء نظام الزواج الفردي والاستعاضة عنه بالزيجات

الموجهة من قبل الدولة لانتاج أصلح سلالة ممكنه، إذ تتم هذه الزيجات فى أوقات معينة وعن طريق الانتخاب الذي تقوم به هيئة تابعة للدولة.

وعلى ذلك يتضح أن شيوعية أفلاطون كانت ذات أهداف سياسية بحته أساسها محاولته الحفاظ على وحدة الدولة وتجنب كل أسباب الصر اع داخل أهم طبقاتها. وبالطبع فإن افلاطون هنا قد تابع منطق العقل إلى النهاية ولم يراع أن للفرد أيا كانت الطبقة الكائن فيها رغبات فطرية لا يمكن تجاهلها أهمها الملكية والنزوع إلى الزواج الفردى. كما أن ما تصور أنه قد يكون حلاً شافياً للمشكلة قد يكون هو نفسه السبب في صراعات ومشكلات جديدة.

ولكن على أى حال، فالحق أن أفلاطون على الرغم من الأهمية التي علقها على الشيوعية كوسيلة لازالة العقبات التى تعترض تأدية رجل الدولة وظيفته على الوجه الأكمل، فإنه قد ركز أكثر على النظام التعليمي التربوي كوسيلة إيجابية تستطيع بها الدولة تربية أولادها وتأهيلهم ليؤدوا وظائفهم على أرقى صورة دون مساس بحقوقهم الطبيعية.

وعلى ذلك فقد ركز أفلاطون على النظام التعليمي التربوي في محاورة "الجمهورية" لدرجة جعلت روسو ـ فيلسوف التنوير الشهير في العصر الحديث ـ يقول أنها لم تكن كتاباً في السياسة بل كانت أعظم ما كتب في نظام التربية والتعليم على الاطلاق، وقد جاءت مراحل التعليم فيها أربعة على النحو التالي:

أولها : مرحلة تبدأ منذ حداثة الطفل وتستمر حتى بلوغه سن الثامنة عشرة، وفيها يبدأ القائمون على هذا النظام بالفصل بين كل الاطفال المتقدمين على أساس صلاحيتهم الجسمية وليس على أساس طبقي وبعد أن يفرزوا الأجدر من هؤلاء الأطفال يتعهدونهم بالرعاية على أساسين: سلامة الجسم وتكون بممارسة التمرينات الرياضية والأخذ بنظام غذائي متكامل، وسلامة النفس وتكون بتغذيتها بالآداب والفنون الراقية التي من شأنها تهذيب النفس وترقية الذوق.

وثاني هذه المراحل، مرحلة تبدأ من سن الثامنة عشرة وتستمر إلى سن الثلاثين، وهذه تنقسم إلى قسمين، فمن الثامنة

عشرة إلى العشرين يخضع الفتيان والفتيات للتدريبات العسكرية الشاقة، فإذا ما بلغوا سن العشرين فصل الاجدرون منهم على حده لينتقلوا إلى القسم الثاني الذي يدرسون فيه إلى سن الثلاثين العلوم الرياضية (الحساب - الهندسة - الفلك - الموسيقى) التى من شأن دراستها في نظر أفلاطون تدريب هؤلاء على استخدام الاستدلالات العقلية والتأمل ومن ثم تنمي فيهم القدرة على تلقى العلوم الفلسفية فيما بعد.

أما المرحلة الثالثة، فتمتد من سن الثلاثين إلى سن الخامسة والثلاثين وهذه السنوات الخمس تخصص لدراسة الفلسفة والجدل ليجيد الدارسون رجالاً ونساءً - الذين تربوا على حب الحق وعزة النفس وضعف الشهوة - فهم الحقيقة والدفاع عنها.

أما المرحلة الرابعة، فتبدأ من سن الخامسة والثلاثين وتستمر حتى الخمسين فيزج فيها بمن اجتازوا الاختبارات الخاصة بالمراحل السابقة في الحياة العامة فيتولوا المناصب الادراية العليا في الدولة لكي يكتسبوا الخبرة العملية بالحياة

السياسية ويتعودوا الإتصال بالناس وحل مشاكلهم. ومن يجتاز هذه المرحلة بنجاح فقد امتاز فى العمل كما امتاز من قبل فى التعليم النظري. ومن ثم يكون مؤهلا لتولى مهام الحكم.

وهنا نكتشف الغرض من هذا النظام التربوي الطويل والشاق عند أفلاطون، أنه تأهيل الحكام الفلاسفة، لقد استهدف النظام التعليمى إذن تخريج هؤلاء الحراس (من جند وحكام) وقد زالت من نفوسهم كل شرور الطمع والفساد، وتدربوا على أن يكونوا فلاسفة لا ينشغلون إلا بتأمل الحقيقة وفعل الخير. إنهم عرفوا مثال العدالة ومثال الدولة تدربوا على الحياة السياسية العملية بشغلهم الوظائف العليا فيها. ولذلك يكونوا هم رأس الدولة وحكامها وتكون حكومتهم هي الحكومة المثالية للدولة المثالية عند افلاطون. ولقد أدرك فيلسوفنا بحسه الواعي ونظرته التاريخية الثاقبة رغم كل ما قدمه من ضمانات للعدالة في الدولة المثالية أن هذه الحكومة المثالية حكومة الفلاسفة قد يتطرق إليها الفساد بعد عدة أجيال بفعل الواقع المتغير وتأثيره على طبائع البشر فقدم تصوراً لانتقال هذه الحكومة إلى صور عديدة من الحكومات الفاسدة على النحو التالي:

١- حكومة الأرستقراطية الحربية:

وهذه أول الحكومات الفاسدة حيث يخضع العقل فيها للحماسة أوللقوة الغضبية، ويحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام الفلاسفة نسلا لا يماثل طبيعتهم في الاصالة والامتياز. ومن ثم يتولى هؤلاء الحكم وهم من لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماسة للحرب نتيجة ميلهم إلى تحقيق المجد العسكري وليس إلى صلاح أحوال الدولة والعمل لخيرها.

٢- حكومة الأوليجاركية:

ان التدهور حينما يصيب الحكومة السابقة، يتحول المثل الأعلى لدى أفرادها من تحقيق المجد العسكري إلى تحقيق الثراء وكنز الثروات ومن ثم يصبح الحكام هنا أوليجاركيون جشعون كل هدفهم جمع اكبر قدر من الثروة عن طريق فرض القوانين التي تحقق لهم ذلك وفي ظل هذه الحكومة يصبح الجميع عبيداً للمال، وينقسم المجتمع إلى فئتين، فئة تمتلك كل الثروة وهي قليلة العدد، وفئة أخرى هي الأكثر عدداً لا تملك من الثروة شيئاً وإن كانت تمتلك القدر الأكبر من الفضيلة.

٣- حكومة الديمقراطية:

ولما كان الصراع بين هاتين الفئتين حتمياً، ففي النهاية تنتصر الأكثرية من الفقراء ويستولون على الحكم بعد اعتقال أعدائهم من الأوليجاركيين، ويكونون حكومة ديمقراطية وهى غالباً ما تختار بالقرعة من عامة الناس ويصرح للجميع في ظلها بحرية الكلام والفعل، ومن ثم تنطلق كل الشهوات بلا تمييز وبلا تنظيم، ويصبح النظام في ظل هذه الحكومة كما يصوره أفلاطون كالثوب المزركش بكل الألوان لكنه فى الواقع يجيز كل شيء تحت شعار الحرية فينقلب النظام إلى فوضى مما يؤدى إلى ظهور حكومة الطغيان.

٤- حكومة الطغيان:

وهذه هي أسوأ أنواع الحكومات على الاطلاق، حيث أن الشعب فيها عادة ما يختار شخصاً لفضله وينصبه قائداً ويضفي عليه قوة وسلطاناً حتى يكبح جماح الفوضى ويعود الجميع إلى النظام، لكن سرعان ما ينقلب هذا القائد إلى طاغية يستأثر بالسلطة بعد ان يمكن لنفسه ويلجأ إلى وسائل عديدة لإدامة هذا الاستئثار بالحكم فيشن الحروب على جيرانه، ويقطع رأس كل

منافس أو معارض لحكمة ويبعد كل الفضلاء عن دولته، ويحيط نفسه بجنود مرتزقة ليحموه من انتقام شعبه .. وفي ظل هذا الحكم يجد الجميع انفسهم وقد خضعوا لأسوأ أنواع الحكم، ويأبى الجميع الخضوع لأن نظام أوقانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها لأن الطاغية يحكم بمقتضى شهوة الشر والعدوان فتختفي العدالة ويسود الظلم والتعاسة.

الفصل السادس

أرسطـو
والإتـجاه نـحو إقامة التـوازن
بـين الواقـع والمثال

أرسطو

والإتجاه نحو إقامة التوازن بين الواقع والمثال

أولاً : مكانته الفكرية:

لقد احتل أر سطو في تاريخ الفكر الغربي خاصة والإنساني عامة مكانة كبرى لاتقل عن المكانة التى احتلها أستاذه أفلاطون ان لم تزد في مواضع معينة، وذلك على الرغم من أن أرسطو (الذي عاش فيما بين عامي ٣٨٤ و ٣٢٢ ق . م) ظل تلميذاً لأفلاطون حوالى عشرين عاماً هي أخصب سنوات العمر الفكرية حيث مات الأستاذ وكان التلميذ في حوالى الأربعين من عمره.

ولقد استطاع التلميذ الفذ أن يتجاوز احترامه الشديد لأستاذه ولآرائه الفكرية وأن يشكل مذهبا فلسفياً ضخماً كما شكل مدرسة علمية اتجهت نحو الدراسة التجريبية للواقع، وذلك ما أهمله أستاذه تماماً. فكان ذلك الإهتمام بالواقع والأخذ عنه هو ما ميز مذهبه الفلسفي والعلمي عن مذهب أستاذه الذي اتسم بالمثالية كما رأينا من قبل.

وقد عبر برتراند رسل - وهو واحد من أهم الفلاسفة الغربيين المعاصرين - حينما أرخ للفلسفة عن مكانة أرسطو الفكرية بقوله "أنه في دراستنا لفيلسوف عظيم مثل أرسطو بصفة خاصة لابد من دراسته على وجهين؛ فندرسه بالنسبة لأسلافه وبالنسبة لمن جاءوا بعده، أما بالنسبة لأسلافه فله عدد ضخم من الحسنات، أما بالنسبة لمن جاءوا بعده فله عدد لا يقل عن ذلك ضخامة من السيئات ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتقهم أكثر مما تقع على عاتقة هو، فقد جاء في ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليوناني، ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفاً يمكن أن يدنو منه في مكانته، وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة كان نفوذه قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبة كؤودا في سبيل التقدم، فمنذ القرن السابع عشر ترى كل خطوة تقريباً من خطوات التقدم العلمي مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأى من الاراء الأرسطية".

وأعتقد أن هذه الشهادة من رسل تؤكد لنا مدى أهمية أرسطو الذي تقاسم هو وأستاذه أفلاطون التأثير على كل ما شهده العالم من فلاسفة حتى الآن سواء بالإيجاب أو بالسلب.

وعلى أى حال فلنحصر حديثنا هنا عن دوره فى الفكر اليونانى الذي كان دوراً ضخماً وعظيماً ختم أزهى مرحلة فكرية شهدها العالم، فما هو هذا الدور الذي اضطلع به أرسطو؟

لكى يتضح لنا طبيعة هذا الدور ينبغي أن ندرك أن المشروع الحضاري للأمة اليونانية كان مشروعا فلسفياً فى المقام الأول رغم أختلاف صيغ التعبير عنه من فلسفة وآداب وفنون وعلوم. وكان الإنجاز الذي قام به أرسطو تتويجاً تنظيرياً مجرداً لكل جوانب هذا المشروع.

ثانياً : فضل أرسطو على سابقيه:

لقد أسلم المشروع الفلسفي اليوناني نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ النمط الأول عبر عنه الإتجاه المادي الذي بدأه فلاسفة أيونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسي المادي ببعض العناصر الأسطورية الخرافية الخيالية، ثم استكمله الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادي للعالم الطبيعي على أساس الذرات، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس وأتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادي في تفسير العالم الطبيعي بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق.

أما النمط الثاني، فقد عبر عنه الاتجاه المثالي الذي بدأه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضي للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تتقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الإيليين، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذي فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد، وبلغ ذروته عند أفلاطون الذي جعل من عالم المعقولات (المثل) عالماً مفارقاً وتضاءلت بجواره تماماً أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالاً وأشباحاً.

من هنا كان على أرسطو وهو "العقل" و "القراء" كما أطلق عليه أفلاطون أن يقوم بمهمة مزدوجة؛ إذ كان عليه أولاً أن يحد من تطرف أتباع الإتجاهين الذي كان كلاهما يقلل من شأن الآخر. وكان عليه ثانياً أن يستكمل النقص في كليهما بتبني الأفكار الإيجابية من الإتجاهين بحيث أصبح الأقرب إلى الحقيقة لدية دائماً هو المزج بين المحسوس والمعقول، بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة، بين الواقع والمثال.

ثالثاً : نظريته في العلم والمعرفة:

وقد نجح أرسطو إلى حد بعيد في مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذي أراد إقامة البناء الفلسفي الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية – الفيزيقية "الوجود بالقوة" أو"المادة"، و "الوجود بالفعل" أو "الصورة" كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلي الصارم الذي ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين؛ القياس والإستقراء.

ولما كان للمنهج الأسبقية المنطقية، فقد أولاه أهمية خاصة جعلته محور الإرتكاز في فلسفته وعلمه على السواء. وقد وضع منطقة أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين؛ مستوى سلبي تمثل في ذلك الجانب النقدي من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمي السائد والذى كان جوهره الجدل، فكشف في "الأغاليط السوفسطائية – السوفسطيقا" عن الجدل المغالطي الذي اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث أنها مجرد ألفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى، وقد نجح أرسطو في بيان تلك المغالطات سواء في القول أو خارج القول (المعنى) وعددها في ذلك الكتاب.

كما أوضح في كتابه "الجدل - الطوبيقا" الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعاً من الأقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشهورة، ورغم أنه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلي وموضوعاته وفوائده إلا أنه لم يعتبره علماً بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية زائعة كما قلنا.

وقد تكفل بالقضاء على السوفسطائيين تماماً، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين في عصر أرسطو، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالإتجار بالأفكار وبأنهم مخادعون، وكان الفضل لأرسطو من بعدهما حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائي في "السوفسطيقا" وقنن الجدل في "الطوبيقا".

أما الجانب الإيجابي، فقد وازن فيه أرسطو بين العلم الإستنباطي البرهاني، والعلم الإستقرائي، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس، فإن كان الإستقراء مبني على المشاهدات والملاحظات الحسية فإنه لا يكتمل إلا حينما يصاغ ، هيئة أقيسة، فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية ، نظره، كانت تلك هي الصورة التي رسمها أرسطو للتقدم في لعلوم الطبيعية وعلوم الحياة.

أما التقدم في العلوم الرياضية، فقد ألمح أرسطو ـ رغم عدم تخصصه فيها ـ إلى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريباً أن يركز على الإستنباط الصوري الرمزي فى نظريته عن القياس البرهاني، وقد نجح اقليدس في استلهام تلك النظرية الأرسطية حينما قدم نظريته الإستنباطية الشهيرة في الهندسة.

على هذا النحو، نجح أرسطو ـ في علمه ومنطقه ـ فى إقامة التوازن بين دور الإستقراء ودور القياس، وجعل من نظريته عن العلم امتداداً لنظريته في المعرفة التى دعى فيها إلى أدوار متوازنة للحس والعقل، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجي وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها إليه، ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما أوضح أن للحواس دوراً هاماً لا يمكن اغفاله في معرفتنا بالعالم الخارجي. كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسيين الذين غالوا في اتجاههم الحسي

فأنكروا أى امكانية لدى العقل في صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجي بعيداً عن ما تنقله إليه الحواس.

وعموماً فقد توسط أرسطو بين الإتجاهين، حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئي، يدرك العقل الماهيات الكلية التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للإدراك الحسي.

رابعاً: نظريته في الوجود:

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقي بنفس الصورة، حيث ألف بين المادة والمثال (أو الصورة بتعبيره)، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادي والتيار المثالي، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لا توجد إلا في ذلك العالم المفارق (عالم المثل)، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود في عالم المُثل، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل في العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطوني ليس علة مباشرة لأى شيء

محسوس، كما أن ماهية أى شيء كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمادة فى كل أشياء هذا العالم الطبيعي، فلا صورة بدون مادة، ولا مادة بدون صورة، ولا يستثني من ذلك إلا الإله الذي هو الصورة الخالصة المفارقة التي لايشوبها المادة، فإله أرسطو هو المحرك الذي لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل إلا ذاته.

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس، حيث اعتبر أن من الجواهر ماهو جزئي وما هو كلي، وأن كل موجود جزئي له صورته الخاصة أى فيها ماهيته التي هى في المقام الأول ماهية النوع التى تظهر في جزئياته، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالماً مفارقاً توجد فيه هذه الماهيات أو الصور.

خامساً : فلسفته الأخلاقية:

ولقد انعكست آثار هذه النظرة الأرسطية التى تزاوج بين المحسوس والمعقول في المعرفة والعلم، بين المادة والصورة

في فلسفة الطبيعة والميتافيزيقية، انعكست على مذهبه الأخلاقي والسياسي، حيث تبني أرسطو نظرية أخلاقية تزاوج بين الواقع والمثال، فقد دعى إلى نوعين رئيسيين من الفضائل، الفضيلة الأخلاقية، والفضيلة النظرية.

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة في "الوسط الأخلاقي" حيث عرف فيها الفضيلة أنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول؛ فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الإسراف والتقتير .. إلخ. وهكذا يكون الإنسان فاضلاً حينما تنمو لديه ملكة الإختيار التي بفضلها يكتسب ذلك التحسن في سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذي هو غالباً في ذلك الحد الوسط. ولم ينس أرسطو في إطار تمحيصه لنظريته في الفضيلة الأخلاقية أن يوضح أن ذلك الوسط ليس حسابياً. فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين، فهذا الوسط نسبي، فالشجاعة مثلاً تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور، إذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة إلا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهوراً بالطبع، لكنه في

هده الحالة سيكون شجاعاً ويتخلص من جبنه وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن.

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين إذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلاً، أما إذا كان بطبيعته وفطرته يميل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر.

وقد نبه أرسطو إلى قضية أخرى - أعفته من كثير من الإنتقادات التى وجهت إليه عن جهل بما كتب - حيث أوضح أن من الفضائل الأخلاقية ما لا يمكن أن تكون حد أوسط بين الطرفين؛ فالصدق مثلاً ليس إلا ضد الكذب، وكذلك فإن من الرذائل مالا يمكن أن تكون أطرافاً لفضائل، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طول الخط وهي بطبيعتها المرذولة لا يمكن أن تكون طرفاً لإحدى الفضائل.

وعلى أى حال، فإن نظرية أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية تمثل الجانب الواقعي من نظريته الأخلاقية عامة، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص

الفاضل، حيث انتهى إلى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت في نظريته السابقة عن "الوسط الأخلاقي". أما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل: هل كل من يقال عنه أنه فاضل يعد فاضلاً حقاً؟!

وكانت إجابته: أنه لا يمكن أن نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلاً، إذ من الممكن - كما يؤكد فيلسوفنا - أن يسلك الإنسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية أو علم. والفضيلة كما يراها أرسطو ليست مجرد سلوك عشوائي، بل أن الشخص الفاضل لا يكون كذلك إلا إذا تضافر لديه السلوك مع العلم، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها، فليس فاضلاً من يسلك طريق الفضيلة دون أن يعرف نظرياً ماذا تعني الفضيلة.

وكذلك من شروط الفعل الفاضل أن يمارسه صاحبه باستمرار، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر، فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائماً طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف. ولا يكون الفاضل فاضلاً - كذلك - إلا إذا أراد واختار عن وعي طريق الفضيلة، فالإرادة والإختيار شرطان ضروريان نحو سلوك طريق الفضيلة. أما الاختيار فهو

اختيار عاقل وواعي وترشيد لتلك الإرادة الغريزية، ومن هنا كانت الفضيلة الأخلاقية عند أرسطو* متمثلة في تحكم العقل في الشهوة، فهي فضيلة أساسها الإختيار العقلي لذلك "الحد الوسط" ثم سلوك طريقه باستمرار.

ولكن إذا ما سألنا أرسطو عن أعظم الفضائل في رأيه، فهي لن تكون إحدى الفضائل الأخلاقية، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة في حياة الناس والمجتمع المدني إذ لانتصور الحياة الإجتماعية بدونها، إلا أن أعظم الفضائل في اعتقاده هي "فضيلة التأمل النظري"، لأنها تمثل فضيلة العقل الإنساني بما هو كذلك، فإن كانت الفضيلة الأخلاقية في كل صورها تمثل – كما أوضحنا – تحكم العقل في الشهوة، فإن هذه الفضيلة النظرية هي فضيلة العقل بما هو عقل بعيداً عن رغبات الجسد والتحكم فيها.

ولقد أجهد أرسطو نفسه في تقديم حججه وبراهينه على أهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها حيث أوضح أن العقل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان. وإن كان الإنسان هو الحيوان

الوحيد الأخلاقي بما يملكه من عقل يستطيع التحكم في الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها، إلا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن للعقل فضيلته الخاصة - التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل - وتلك الفضيلة هى بالطبع "التأمل النظري الخالص". ولا شك لدى أرسطو في أن التأمل النظري هو أهم أفعال العقل حيث فيه يتشبه الإنسان بالإله، فالإنسان حينما يمارس التأمل إنما يمارس فعلاً إلهياً، فالإله الأرسطي كائن متأمل لكنه لا يتأمل إلا ذاته.

وقد فضل أرسطو "التأمل" واعتبره أسمى الفضائل لأن موضوعه أسمى موضوع ممكن للمعرفة الإنسانية، أنه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة، وتأمل ماهية الإله من جهة أخرى، فلولا قدرة الإنسان على التأمل النظري المجرد ما عرف الإله. هذا فضلاً عن أننا بالتأمل - في رأى أرسطو - نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعي بالعالم وبماهية الأشياء ونعرف الوجود الإلهي، فالفلسفة هي العلم الأسمى والأرقى والأفضل.

وهكذا استطاع أرسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لاتمارس إلا بينهم – معهم وبهم – ولذلك كانت مكانتها أقل في رأيه؛ لأنه لو لم يكن المجتمع والناس لما أصبح الشجاع شجاعاً، ولما أصبح الكريم كريماً، فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للإنسان الحرية والإستقلال، على حين أن الإنسان فـي الفضيلة النظرية يحقق أسمى قدر من الإستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل.

استطاع أرسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقي للفضيلة إلى ما جعله أسمي مكانة وأرفع منزلة، إلى الفضيلة النظرية التي يتحقق بمقتضاها ماهية الإنسان والغاية من وجوده، وتحقق له الإستقلال عن المجتمع والناس، والخلو إلى عقله الواعي فقط فيصبح حراً طليقاً، يرتفع إلى آفاق أرحب، يتشبه بالإله، ويحقق الخلود.

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا، فأصبح كما يقولون أكثر تطرفاً من أستاذه أفلاطون، فإذا كان الأخير قد قال بأن الخير الأقصى للإنسان هو مزيج

من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلي على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة، فإن أرسطو فرق تماماً بين حياة التأمل النظري وحياة العمل، واعتبر أن الخير الأقصى للإنسان هو أن يعيش وفقاً لأسمى قواه العاقلة، قوة التأمل النظري الخالص، فهو حينذاك سيحقق في اعتقاده أعظم درجات اللّذة والإستقلال.

سادساً: فلسفته السياسية:

وعلى نفس النمط، كانت فلسفة أرسطو السياسية؛ حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال، بين محاولة رصد الواقع السياسي وإصلاح ما يمكن إصلاحه فيه، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة أفلاطون المثالية إذا ما وضعنا في الإعتبار خريطة الواقع السياسي الذي عاشه أرسطو ولم يراه أفلاطون، فقد عاش عصر الإمبراطورية المقدونية في حين لم يكن أستاذه قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية.

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسي حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستوراً ضمنها كتابه "الدساتير" أو "النظم السياسية" وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدول والحكومات وتقديم نظريسات سياسية بارعة في ذلك العصر كان أكثرها اشراقاً تمييزه بين الدولة والحكومة؛ فالدولة هي مجموع المواطنين بينما الحكومة هي مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث. ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها، "ففي كل دولة ثلاثة أجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شئونها ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولاتختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة، الأول من هذه الأمور هو الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، والثاني هو هيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية".

أما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهي تتكون من مجموع المواطنين، فهي "تقرر على وجه السيادة السلام والحرب، وعقد المعاهدات وحلها، وتصدر أحكام الإعدام والنفي

والمصادرة وتنظر في محاسبة الحكام" "وبحث الحسابات العمومية للدولة" ولا أظن أن مهام السلطة التشريعية في الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التي حددها أرسطو، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه في أن السلطة التشريعية لديه تتكون من مجموع المواطنين بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابي فتكتفي في الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين، وقد اعتبر ارسطو تلك السلطة هي "السيد الحق للدولة"، فهي لديه كما في الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات.

أما السلطة التنفيذية، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العامة، فهي تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون في خدمة المواطنين، ومنها تتكون كل إدارات الدولة المختلفة، ثم أثار العديد من التساؤلات حول تلك الإدارات ومن يكونون أعضاؤها، وإلى أي مدة يجب أن يتولى الموظف مهام إدارته؟! وما هي الضوابط التي يجب أن توضع لأداء هذه المهام على الوجه الأكمل؟!.

والإجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول، فما يجوز بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدي مع دولة كبيرة، وما ينفع في ظل نظام سياسي معين قد لا ينفع في ظل نظام آخر.

أما بالنسبة للسلطة القضائية، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة إلى كل منها، وطريقة تأليفها، وتعيين القضاة. وقد أوضح في حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم في ظل الدساتير المختلفة للدول.

ولقد قدم أرسطو نظرية في الاقتصاد السياسي حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة؛ ففي إطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية في كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب، فالزراعة والرعي والصيد هي وسائل طبيعية للكسب، بينما التجارة ليست كذلك، فاستخدام النقد فيها بديلاً عن المقايضة جعلها نظاماً احتكارياً يجمع من ورائه التجار أموالاً طائلة دون جهد. وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علماً مستقلاً على يد ابن خلدون فيلسوفنا الإسلامي، وأصبح لها اليد الطولى في النظريات السياسية الحديثة خاصة في الفلسفة الماركسية.

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظريته عن "الثورات السياسية"، وأعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من "السياسة" بأكمله، حيث قدم تحليلاً مسهباً للأسباب العامة للثورات مميزاً بين الأسباب السياسية والإقتصادية والنفسية والإجتماعية؛ فمن الأسباب السياسية، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسي الذي قامت عليه وخروجها عنه، فإن كانت الحكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها. ومن الأسباب النفسية - الإجتماعية الرغبة في المساواة إن كان السائد حكومة طغيان أو ارستقراطية، والرغبة في اللامساواة ان كان السائد حكماً ديمقراطياً حيث يثور الأرستقراطيون بحجة أنهم لا يحصلون على مميزاتهم وحقوقهم كاملة في ظلها. وهكذا فقد يكون طلب المساواة أو المطالبة باللامساواة أحد أسباب الثورات. كما قد يكون الطمع في الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات. ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سبباً دائماً للقلاقل والإضطرابات والثورات، كما لم يغفل في تحليلاته بيان علل الثورات في كل نظام سياسي على حدة، فأسباب

الثورة في ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها في ظل الأوليجاركية (حكومة الأغنياء الطامعين)، أو في ظل الارستقراطية أو الملكية ... إلخ.

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافي وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث هي: احترام الحكومة للمبدأ السياسي الذي قامت عليه، فإن كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وأن يكون شريفاً معتدلاً في ممارسة سلطاته. وإن كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم ... إلخ. أما الوسيلة الثانية فهي احترام القانون من الحكومة في كل صغيرة وكبيرة من الأمور. أما الثالثة من تلك الوسائل فهي تربية النشء على المبدأ السياسي للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه.

وعلى أى حال، فكتاب "السياسة" يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادئ كثيرة شغلت فلاسفة العقد الأجتماعي

المحدثين، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التي كان أجدر به أن ينأي عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو "الآلة الحية" لربة المنزل، ونظريته العنصرية في التمييز بين المواطن اليوناني الحر، وبين البرابرة (أي كل ماعدا اليوناني) التي أثبتت فشله في تطبيق منطقه في فلسفته السياسية، فالتعريف المنطقي للإنسان لديه أنه ذلك الحيوان العاقل المفكر، ونظريته العنصرية في الرق أوضحت أنه يؤمن بأن من الإنسان من لا يصلح إلا للرق والعبودية وليس مؤهلاً إلا للأعمال اليدوية الحقيرة، وفي هذا تناقض مع تعريفه المنطقي للإنسان.

وإذا ما غادرنا مع ارسطو الواقع وانطلقنا إلى المثال، وجدناه يتصور على غرار أستاذه مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط وأهمها؛ أن تكون في موقع استراتيجي بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج لمواطنيها، صعبة المدخل والمخرج على الأعداء. وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة في التجارة والدفاع. أما مساحة هذه المدينة فلا ينبغي أن تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات

الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنها ضد أي هجوم خارجي.

أما عدد سكان هذه المدينة فينبغي أن يتوافق مع سعتها، فالجميل كما يقول أرسطو "ينتج عادة من توافق العدد والسعة، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع في رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين"، وبالطبع فإن هذا العدد يكون من المواطنين الأحرار، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت في الجمعية العمومية. ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بأنها ستة عناصر هي: المواد الغذائية، الفنون، الأسلحة، المالية، الكهنوت وأخيراً إدارة المصالح العامة وإصدار الأحكام. أما أهم هذه العناصر فهي الحكومة الفاضلة التي يحددها تحديدا أخلاقياً حيث يرى أنها "تلك التي تحقق لكتلة المواطنين أوسع نصيب من السعادة. فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة". فالهيئة السياسية إذن موزعة على جزئين أساسيين، الأول: الجند، والثاني: الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار.

ويهتم أرسطو في نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية إذ ينبغي بداية الإهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر أكثر مما ينبغي وقد عين سن الزواج "بثماني عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال، ففي هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل".

كما رأى ضرورة الإهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام غذائي معين ويجانبن الكسل. ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل. وهنا يختلف أرسطو تماما عن أستاذه؛ فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال في ظل الأسرة، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة في مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام. ولقد اشترط أرسطو نظاماً غذائياً معيناً للطفل، ونبه إلى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للأداب أمام الطفل. وهو يقسم التربية للأطفال إلى عهدين متميزين؛ الأول من السابعة إلى البلوغ، والثاني منذ البلوغ إلى سن الحادية والعشرين.

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وإن كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية إلا أن الإجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية. وعلى أى حال فإن هذه الموضوعات تتعلق بالآداب والرياضة والموسيقى والرسم.

وإذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدنية الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم إلا فى إقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها. وقد صدق جورج سباين اذ يقول: "أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول "ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية ماهية خالية من الحيوية خاصة وأنها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها. فلم يكن يصح أن يظل أرسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الإمبراطورية المقدونية، فقد فات أوان عصر دولة المدينة الواحدة إذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الإسكندر.

وعلى أى حال فليس الموضع، موضع نقد ارسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال، المحسوس والمعقول. وهو ان كان قد نجح فى ذلك فى نظريته في المعرفة والعلم، وكذلك في الميتافيزيقا، ونجح جزئيا في الأخلاق إلا انه فشل فى ذلك فى السياسة، وبدا أن نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحي أمامه، ومن استشراف افاق ارحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التي أشرنا إليها عن الحكومة والثورة وانتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة.

ان محاولة ارسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية - رغم فشله النسبى فيها - كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الأخرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الإستكمال الحقيقي للمشروع الحضاري اليونانى، إذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها، وكان عليه كما قلنا أن يوائم بين تلك العناصر.

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير في ذلك، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين، كما هو ذروة التنظير للآداب والفنون اليونانية.

وعلى أى حال، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريباً أسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر الروماني والعصور الوسطى مسيحية وإسلامية. وإن كان المؤرخ المنصف والموضوعي يدرك أن تلك الأضرار التي سببها جمود الفلاسفة والعلماء عند آراء أرسطو ليس له أي ذنب فيها، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالاً للفلسفة اليونانية، ولم يتصور مطلقاً أنهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت العشرين قرناً من بعده، كما لم يقصد إلى ذلك في مؤلفاته.

أهم المصادر والمراجع
للفصول من الثاني حتى السادس

يمكن للقارئ الإسترداه والإستفادة في موضوعات هذه الفصول من بعض المراجع التالية:

١ - أ.د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ.

٢ - برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول ترجمه د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنه التأليف والترجمة والنشر، القاهره ١٩٦٧ م.

٣ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط.٣، القاهرة ١٩٥٣ م.

٤ - د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ١، جـ٢، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ط٤، ١٩٧٢ م.

٥ - ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئه المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥ م.

٦ – الفريد ادوارد تيلور: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ١٩٦٢ م.

٧ – كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، بالقاهرة ١٩٥٦ م.

٨ – أوجست دييس: أفلاطون، تعريب محمد إسماعيل، دار الكتب المصرية بالقاهرة، بدون تاريخ.

٩ – د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٣ م.

١٠– د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، ط٣، ١٩٩٧ م.

١١– د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، ط٣، ١٩٩٥ م.

١٢ – د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٥ م.

١٣- محاوره "الجمهوريـة" لأفلاطـون، الترجمـة العربيـه للدكتـور/ فـؤاد زكريا، الهيئه المصريه العامه للكتاب بالقاهره، ١٩٧٤م.

١٤- محاورات أفلاطـون، ترجمـة د. زكـي نجيب محمـود، مطبعـة لجنـه التأليف و الترجمه و النشر، القاهره، ١٩٣٧ م.

١٥- مؤلفات أرسطو المختلفة بترجماتها العربية العديده.

١٦- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احيـاء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤ م.

١٧ـ جورج سباين : تطور الفكر السياسى، ترجمه حسن جلال العروسـى مراجعة وتقديم د. عثمان خليل، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١م.

١٨ـ ارنست باركر : النظريه السياسية عند اليونان، جزءان ترجمه لويس اسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسله الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

١٩ـ د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسيه، مطبعه لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٣م.

20- Gomperz: Greek Thinkers trans. by G.G Berry, London, John Murray, 1939.

21- Zeller (E): Outlines of History of Greek Philosophy, Merdian Books, New York, 1955.

22- Taylor (A.E): Plato - the man and his works, Merdian Books, New York, 1957.

23- Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, University Press, London, 1952.

24- Cornford (F.M.): Befor and After Socrates, Cambridge, 1974.

الفصل السابع

الفكر اليوناني في العصر الهللينستي

الفكر اليوناني في العصر الهللينستى

أولاً : تعريف العصر الهللينستى:

يميز المؤرخون للفلسفة اليونانية عادة بين حقبتين أوعصرين هما: العصر الهللينى والعصر الهللينستى؛ أما الحقبة الهللينية فهى التى تبدأ تاريخيا منذ القرن السادس قبل الميلاد تقريباً وتمتد حتى وفاة الإسكندر الأكبر فى عام ٣٢٣ ق. م، وأما على الصعيد الفلسفى فهى تمتد منذ ظهور الفلسفة فى اليونان على يد طاليس في أوائل القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو التى حدثت بعد وفاة الأسكندر الأكبر بعام واحد أي في عام ٣٢٢ ق.م.

أما الحقبة الهللينستية فهى التي أعقبت وفاة الأسكندر ومن بعده أرسطو وتمتد لثلاثة قرون تالية وإن كانت في الواقع تمتد إلى أبعد من ذلك حيث أنها ستظل ممتدة إلى ظهور الفلسفة المسيحية التى يبدأ منها ما نسميه بالعصر الوسيط فى الفلسفة الغربية. وقد أصبحت الفلسفة اليونانية والثقافة اليونانية فى هذه الفترة الطويلة التى امتدت حوالى ستة قرون هى الثقافة الشائعة

فى جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط؛ فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الرومانى انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً، ابتداءً من مصر وسوريا ووصولاً إلى روما وأسبانيا، وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما فى أوساط الأعيان الرومان وكانت أداة هذه الثقافة هي الفونية وهى اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية.

ولقد شهد هذا العصر من التاريخ اليونانى على الصعيد السياسي صراعاً نشب بين ورثة الإسكندر وخاصة بين ملوك مقدونيا والبطالمة. ولم يكن أمام المدن اليونانية وحلفائها إلا الاستناد إلى إحدى هاتين القوتين المتصارعتين لتتفادى الوقوع تحت هيمنة القوة الأخرى وكانت قوانين هذه المدن ودساتيرها تتبدل بتغير من يتولى الحكم فيها. ولقد تمثلت هذه الظروف أكثر ما تمثلت فى مدينة أثينا التى ظلت الموطن الرئيسي للمدارس الفلسفية اليونانية وان نافستها بعد قليل مدينتي الإسكندرية ثم روما.

ثانياً: خصائص الفكر اليوناني في عصره الثاني (العصر الهللينستى):

وعلى أى حال، فلقد تميزت هذه الحقبة الهللينستية بسمات عامة اختلطت فيها الخصائص الفكرية بالمؤثرات السياسية والمستجدات على الصعيدين الإجتماعى والإقتصادي. ونستطيع أن نحصر أهم هذه السمات أو الخصائص فيما يلى:

١ – الإمتزاج بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي:

لقد اعتبر بعض المؤرخين أن هذه الحقبة من أهم الحقب فى تاريخ الحضارة الغربية لما حدث فيها من امتزاج بين الحضارة الغربية اليونانية الغازية، وبين الحضارات الشرقية الآفلة. فلقد كان التأثير متبادلاً بين الحضارتين الغربية والشرقية؛ فكما أن التأثير اليوناني قد امتد حتى الشرق الأقصى، كذلك انفتح الغرب اليونانى ابتداء من حملات الإسكندر لتأثير الشرق الأوسط والشرق الأقصى.

ولعل الملاحظة الهامة التي يجدر أن نلاحظها هنا هى أنه على الرغم من أن الإسكندر الأكبر قد استهدف من فتوحاته التي امتدت من شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الصين

والهند أن بنشر الفكر اليوناني وينقل حضارته الهللينية اليونانية إلى العالم الشرقي لتصبح هي النموذج الذي يتشكل به أبناء الشرق، على الرغم من ذلك فقد حدث العكس تقريباً حيث مالبث أن نشر الشرقيون معتقداتهم الفكرية والدينية والأخلاقية بين اليونانيين سواء أولئك الذين انتقلوا واستوطنوا بلاد الشرق أو أولئك الذين ظلوا قابعين في بلاد اليونان.

والناظر إلى التاريخ الفكري لليونان في هذه الفترة يتأكد له ذلك من مجرد استعراض أسماء فلاسفة هذا العصر؛ فعلى الرغم من أن أثينا بقت مركزاً هاماً من مراكز الفلسفة إلى جانب الإسكندرية وروما، إلا أنه لم يكن بين الفلاسفة الجدد ـ على حد تعبير اميل برييه كبير مؤرخي الفلسفة من المعاصرين ـ أثيني واحد ولا حتى اغريقي واحد؛ فجميع الفلاسفة الرواقيين المعروفين في القرن الثالث قبل الميلاد كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها وهي أمصار غير معنية بالتراث اليوناني ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهللينية، فقد كان هؤلاء الفلاسفة جميعاً من أصول شرقية

فزينون مؤسس الرواقية ـ وهي أكبر المدارس الفلسفية فيما بعد أرسطو ـ من كتيوم إحدى المدن القبرصية، وهي أيضاً المدينة التي أنجبت تلميذه برسيوس، كما أن كريسبوس المؤسس الثاني للرواقية كان من مواليد مدينة طرسوس هو وثلاثة من تلاميذه من الرواقيين. ومن بلدان شرقية سامية قحة ـ بتعبير بربيه ـ أتى هيرلوس القرطاجي تلميذ زينون، وبؤثيوس الصيدوني تلميذ كريسبوس وغيرهم من الرواقيين.

وعلى ذلك يتضح لنا أن ما أراده الإسكندر من سيادة للثقافة اليونانية على الشرق لم يتحقق، بل تحقق العكس تماماً اذ يبدو أن الثقافة الشرقية هي التي غزت بلاد اليونان وأصبح أشهر فلاسفة أثينا ـ وهم الرواقيون في ذلك الوقت ـ هم من أتوا من بلاد الشرق يحملون ثقافة مختلفة وعقائد فكرية ودينية مختلفة، فكان من الطبيعي أن تتميز فلسفاتهم بهذا المزج الفريد بين تراثهم الشرقي والثقافة اليونانية، بين الحضارة والفكر الشرقي من جهة وبين الحضارة والفكر اليوناني من جهة أخرى.

٢- الإزدهار العلمي وبداية انفصال العلوم عن الفلسفة:

لقد شهد هذا العصر وخاصة في بدايته في القرن الثالث قبل الميلاد نهضة علمية ملحوظة على يد علماء ظهروا في الإسكندرية وبلاد اليونان. فقد ازدهرت العلوم الرياضية وخاصة علم الهندسة على يد أقليدس صاحب كتاب " المبادئ" الذي استطاع أن يقدم فيه الرياضيات بمعناها البحت حيث وضع الهندسة علما استنباطياً. وكان من أبرع رياضي الأسكندرية أيضاً أبو لونيوس السكندري الذي اخترع نظرية القطاعات المخروطية وكذلك ظهر أرشميدس الذي كان رياضياً فذا ومهندساً بارعاً وفيزيائياً بارزاً، ولكم ساعدت كشوفه واختراعاته في حماية مدينته الأصلية سيراقوصه من أن تجتاحها جيوش الرومان.

وقد شهد هذا العصر أيضاً أعظم انجاز في ميدان الفلك وهو كشف نظرية مركزية الشمس التى أعلنها أريستارخوس الساموسى ودافع عنها لكن لم يكتب لها النجاح والإستمرار لما لاقته من هجوم من فلاسفة الرواقية وخاصة كليانتس الذي اتهم

صاحبها بالضلال لمخالفة الآراء المتعارف عليهما عن مركزية الأرض في ذلك العصر وارتباطها بالمعتقدات الدينية والأخلاقية عند اليونانيين.

وعلى أي حال، فلقد شهد هذا القرن الثالث قبل الميلاد انجازات هامة في ميادين العلوم المختلفة، فقد تطورت فيه العلوم الرياضية وتطورت بمحاذاتها علوم الملاحظة التجريبية، والنقد الفيلولوجي في متحف الإسكندرية الذي كان أمين خزانة الكتب فيه أراتوستين الجغرافي الشهير.

٣- ظهور الإمبراطورية الرومانية وسيادة القيم السلبية:

ان التقدم العلمي الذي تحدثنا عنه فيما سبق لم يكتب له الأطراد ولا الإستمرار منذ ظهور روما على مسرح السياسة في القرن الأول الميلادى وماواكب ذلك من عدم استقرار سياسي حيث تحولت روما إلى إمبراطورية مستعمرة لبلاد اليونان وأسيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وأدى طغيان قياصرتها إلى الحكم على الحركة الفكرية بالعزلة والإنكماش فانخفض مستوى التفكير الفلسفي والعلمي بعد القرن الأول الميلادى إلى

حد لم يسمح بأى تفتح أو إزدهار فتحت وطأة النظام الإستعمارى والعبودية التى فرضت على معظم السكان فى البلاد المستعمرة لم يعد لأهلها ما للطبقة الحاكمة فى روما من إمتيازات، كما سلبت حقوق فئات كثيرة من الأحرار، أما عدد العبيد فقد تضاعف عما كان عليه فى الحضارة اليونانية إلى أبعد الحدود.

وعلى ذلك لم يكن عجيباً أن تنهار القيم الإيجابية وتضيع الحرية، ويصبح الأبتعاد عن المشاركة فى الحياة السياسية والبعد عن الواقع بكل ما فيه من قيم هذا العصر التى شاعت بين الناس حيث أنتشرت السلبية واللامبالاه.

وقد أدى كل ذلك إلى ندرة الإبداع والإبتكار وشاعت موجة من تقليد القدماء فانتسبت المدارس الفلسفية حتى الكبرى منها إلى أحد القدماء، فقد انتسبت الأبيقوريه إلى ديمقريطس، والرواقية إلى هيراقليطس، كما انتسبت المدارس السقراطية إلى سقراط رغم اختلاف مبادىء هذه المدارس بمادعت إليه من لذة مفرطة، أو زهد تام عن مبادىء سقراط الأخلاقية الإيجابية المعتدلة.

ولقد انتشرت فى هذا العصر موجة من الشك عبر عنها الفلاسفة الشكاك من أتباع الأكاديمية فيما عرف بالأكاديمية الجديدة التى بعث الشك فيها أركاسيلاس وكارنيادس، كما ظهرت مدارس شكية أخرى تتبع طريقة بيرون اللاأدرية وكان من أعلام الشك أنذاك أناسيديموس وأجريبا.

وواكب هذه الموجة الشكية التى لاتزدهر إلا فى عصر يسوده السلبية واللامبالاة، دعوة فلاسفة الرواقية خاصة من المتأخرين إلى الإستسلام للواقع بما فيه من عبودية وتمايز بين الطبقات، فى إطار ما أسموه بالخضوع للقدر والعيش وفقاً للطبيعة، وضاعت المبادىء السامية التى دعوا إليها مثل الأخوة العالمية والمحبة بين البشر وسط هذه الدعوة إلى الخضوع والإستسلام.

إن إكبر المدارس الفلسفية فى العصر الهللينستى كانت الأبيقورية، والرواقية، وقد تمثلت لديهم هذه الأفكار الإنسحابية تماماً، فأخلاق الأبيقورية قامت على فكرتين محوريتين هما الدعوة إلى حياة اللذة باعتبارها مسألة طبيعية وبديهية فى نظر أبيقور زعيم المدرسة طالماً أن من يمارسها يمارسها باعتدال

وكذلك الدعوة إلى تجنب الآلام والمخاوف النفسية ومن ثم يعيش المرء حالة "الأتراكسيا" بما فيها من سلام للنفس وصفاء للعقل.

أما الأخلاق الرواقية فقد قامت على أساس فكرة "العيش وفقاً للطبيعة" أى وفقاً لقوانين العقل التي ينبغي أن تدرك كنه الطبيعة وتتحد بها، وعلى ذلك كان إيمانهم بضرورة التعاطف مع الآخرين سواء مع الأشياء أو مع البشر ، والخضوع التام للقدر خيره وشره حتى يمكن للمرء أن يعيش حياته في سلام وطمأنينة وهدوء داخلى عبروا عنه فيما أسموه حالة "الأباثيا".

ويجدر الإشارة إلى أن هذه المبادئ الأخلاقية عند الرواقيين قد التحمت بالمباديء الأخلاقية المسيحية؛ فقد ظهرت المسيحية وتأثر قساوستها تأثراً كبيراً بهذه المباديء الرواقية وقد دلت على ذلك المراسلات التي جرت بين سينكا الفيلسوف الرواقي الشهير في القرن الأول الميلادي وبين القديس بولس.

لقد ظلت هذه القيم الأخلاقية السلبية سائدة حتى بداية العصر الوسيط، ولم يحدث التحول الكبير في الأخلاق والدين إلا حينما ظهر الإسلام الذي فتح أمام الناس أفاقاً جديدة أدت إلى إيجابية الإنسان عبداً كان أم حراً بدعوته إلى تحرير الأرقاء

والمساواه بين الناس، وقد أدى ذلك إلى بداية مرحلة فكرية جديدة في تاريخ البشرية سادتها القيم الإيجابية وعادت إلى الإنسان فيها روح الإبداع والإبتكار في ظل حضارة دعت إلى حرية الإنسان بمختلف صورها، تلك هى الحضارة الإسلامية.

وليس عجيباً فى ظل ذلك أن نجد فلاسفة الإسلام يصلون ما انقطع من ابداع الحضارة اليونانية، ويعيدون اكتشاف فلاسفة اليونان الكبار خاصة أفلاطون وأرسطو ويحاولون اثبات أنه لاتعارض بين ما أمنوا به من مبادئ الدين الإسلامي الحنيف، وبين ما أتى به العقل الإنساني متمثلاً فى فلسفتى هذين الفيلسوفين الكبيرين، وتلك هي المشكلة الكبرى لفلسفة العصر الوسيط مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة التي أثارها فلاسفة الإسلام الكبار (الكندي ـ الفارابي ـ ابن سينا ـ ابن رشد)، وتأثر بهم وتابعهم في ذلك فلاسفة المسيحية خاصة من المتأخرين أمثال القديس توما الأكويني.

للفصل السابع

يمكن للقارئ أن يستزيد من المعرفه حول هذه الفتره التي اكتفينا بتلخيص أهم خصائصها من خلال الإطلاع على بعض هذه المراجع:

١ ـ اميل بريبيه : تاريخ الفلسفة ـ الجزء الثاني ـ الفلسفة الهللينستيه والرومانيه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢ م.

٢ ـ د. أميره حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان، دار الثقافه للنشر والتوزيع، القاهره، بدون تاريخ.

٣ ـ البير ريفو : الفلسفه اليونانيه ـ أصولها وتطوراتها، ترجمه د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، بدون تاريخ.

٤ ـ د. عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط (٤)، ١٩٧٠م.

٥ ـ د. مصطفى النشار : نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧م.

٦ـ د. مصطفى النشار : مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م.

٧ـ د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٧١ م.

٨ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٢م.

٩ـ شارل فرنر : الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.

10- Wedberg (A.): A History of philosophy, Vol.I Antiquity and the Middle ages, Oxford, 1982.

11- Coples ton (F.): Ahistory of philos ophy, Vol.I Part II, Greec & Rome, New York, 1962.

12- Windleband (W.): History of Ancient philosophy, English trans., New York, 1956.

13- Greek and Roman Philosophy after Aristotle, edited by J. L. Saundres, The Free Press, New York 1966.

الفهرس

(الفصل الأول)

بدايات التفكير الفلسفي

اسم الموضوع	رقم الصفحة

اسم الموضوع	رقم الصفحة

اسم الموضوع	رقم الصفحة

اسم الموضوع	رقم الصفحة

(الفصل السابع)

مؤلفات أخرى

للدكتور مصطفي النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير ببيروت ـ لبنان ١٩٨٤م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٨٨م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند ارسطو:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ١٩٨٧م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين - الإمارات ١٩٩٠م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن وكالة رووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة رووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:

- صدرت الطبعه الأولى عن مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها:

ـ صدرت طبعته الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالأشتراك):

ـ وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالأشتراك):

ـ وزاره التربية والتعليم بدولة الإمارات العربيه المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(١١) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون ـ قراءة في محاورتي "الجمهورية" و "القوانين":

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) مدخل جديد إلى الفلسفة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م.

(١٤) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م.

(١٥) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

تحت الطبع.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون:

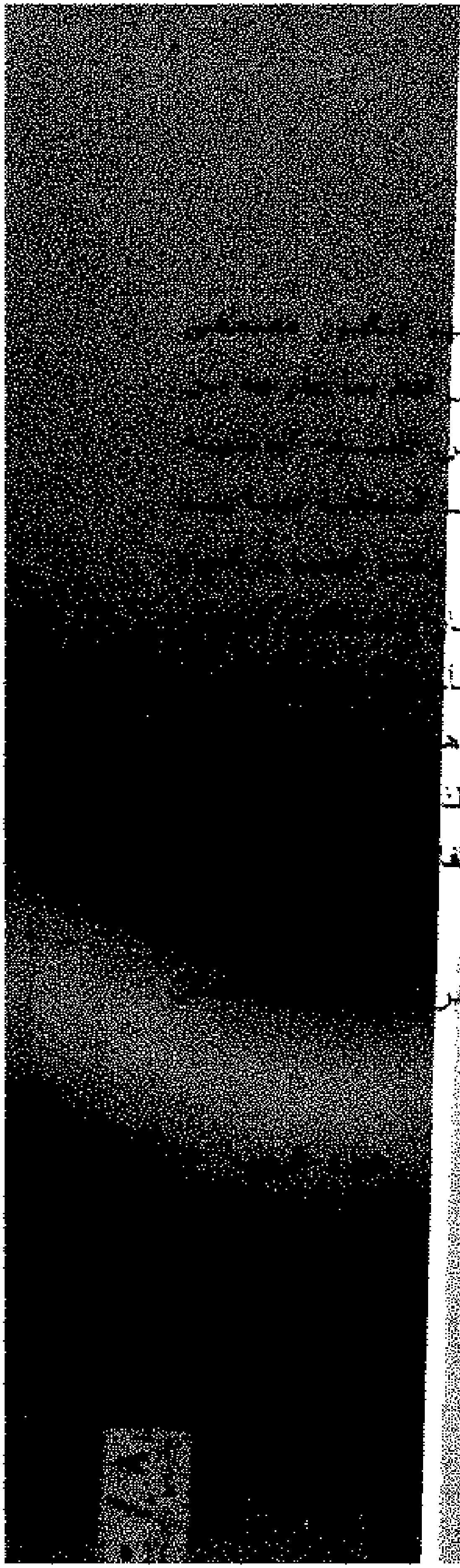
- تحت الطبع.

(١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثالث) من أرسطو حتى ماركوس أوريليوس:

- تحت الطبع.

(١٨) تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- تحت الطبع.



هذا الكتاب

تمتاز هذه القراءة التي يقدمها ...
النشار للفكر الفلسفي عند اليونان ليس ...
وجهة نظر خاصة للمؤلف عن ...
ومصادرها وخصائص عصورها ...
القارئ المتخصص وغير تأملاته، ...
فيها على معالجة فلاسفة اليونان الكبا...
الأخلاقية والاجتماعية والسياسية بأ...
جعل من الفلسفة اليونانية وقضاياها ...
أعلامها في متناول القارئ بعدما ...
الأساس الذي بنت عليه البشرية فلسفا...
قبل الميلاد وحتى الآن.

ولذلك فهو كتاب جدير ...
في آن واحد.